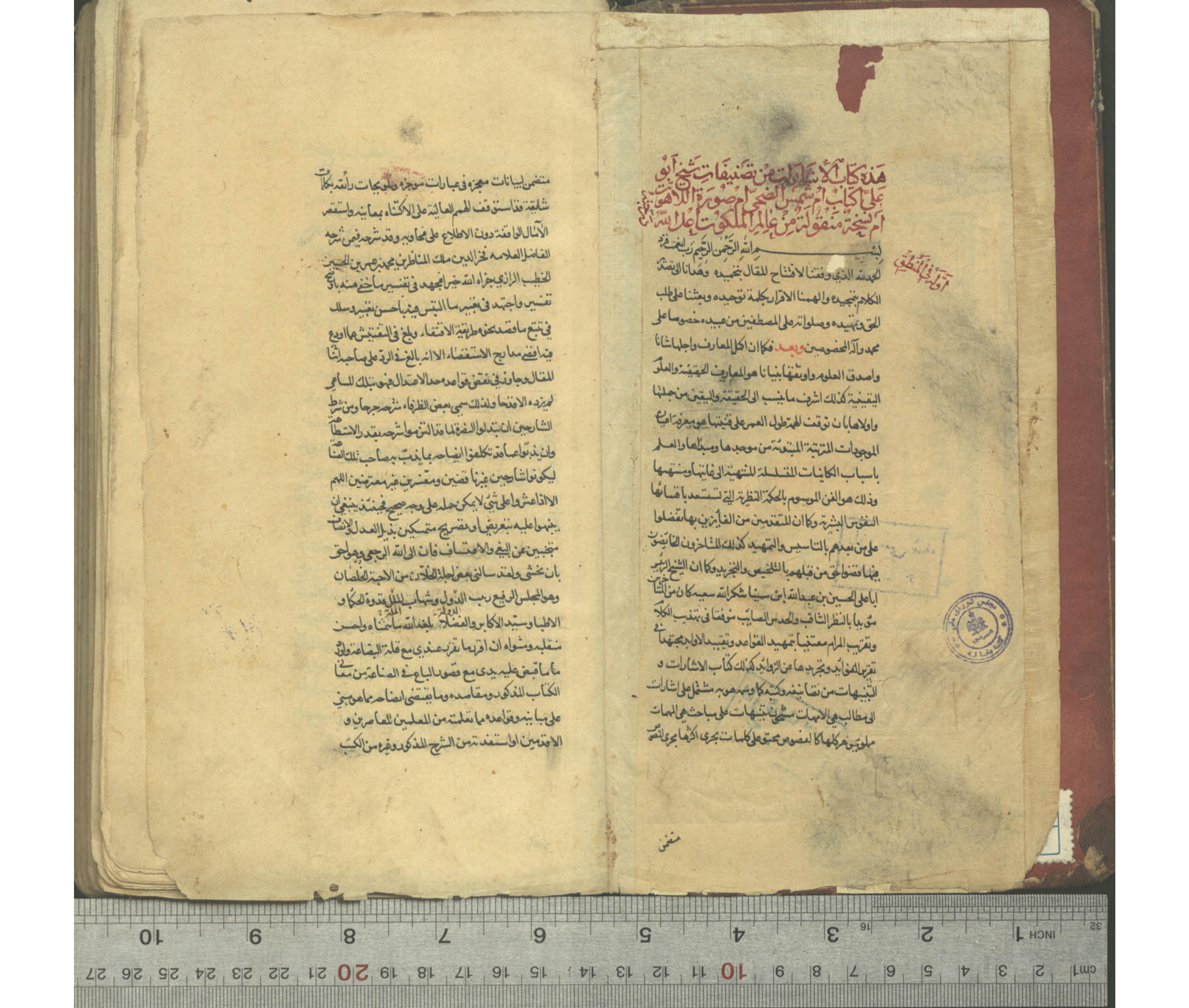

هو
الكتاب ام شمس الضحى ام صورة اللاهوت
ام نسخة منزلة من عالم الملكوت
بازرسی شد
۳۷ - ۶۰
بازدید شد
۱۳۸۴
۱۰۴۴۰
۷۷۲۶ خ
کتابخانه مجلس شورای ملی
مؤلف خواجه نصیرالدین طوسی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۷۸۰۴۳
خطی «فهرست شده»
۱۰۴۴۰



هذه كتاب الاشارات من تصنيفات شيخ ابو
علي ا كتاب ام شمس الضحى ام صورة اللاهوت
ام نسخة منقولة من عالم الملكوت علا الله قدره

اوله في المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم رب انعم فزد

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى اختتام
الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب
الحق وتمهيده وصلواته على المصطفين من عبيده خصوصا على
محمد وآله المخصوصين وبعد فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا
واصدق العلوم واوثقها بنيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم
اليقينية كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جلتها
واولاها بان توقف الهمة طول العمر على قنيتها هو معرفة اعيان
الموجودات المترتبة المنبعثة من موجدها ومبدئها والعلم
باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومنتهاها
وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تستعد باقتنائها
النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا
على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون
فيها فضلوا على من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس
ابا علي الحسين بن عبد الله ابن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين
مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام
وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في
تقريب الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات و
التنبيهات من تصانيفه وكتبه كاسمه هو به مشتمل على اشارات
الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات
مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص

متضمن

متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة بكلمات
شائقة فقد استوقف الهمم العالية على الاكتفاء بمعاينه واستقصر
الآمال الواقفة دون الاطلاع على محاويه وقد شرحه فيمن شرحه
الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين
الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح
تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك
في تتبع ما قصده نحو طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع
فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء
المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي
لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط
الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة
وان يذبوا عما قد تكلفوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة
ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم
الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان
ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف
متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق
بان يخشى ولقد سالني بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان
وهو المجلس الرفيع رب الدول وشهاب الملل قدوة الحكماء و
الاطباء وسيد الاكابر والفضلاء الدولة الملة بلغه الله ما يتمناه واحسن
منقلبه ومثواه ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واورد
ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة من معاني
الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني
على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين و
الاقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب

المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى نحو
بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح
وانبه على ما يتوجه منه عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف
واعرض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع
ذلك حكاية الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي
قصدها مخافة الاطناب المودي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله
ان اوسمه بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجو ان
يغفر لي ربي خطيآتي ويعذرني من عثر على هفواتي فاني بالخطايا
لمقترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق والبيان انها
الطريق صدر الكتاب قول الشيخ رحمه الله الحمد لله على حسن توفيقه
واسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه افاد الفاضل الشارح
ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية
بحسب قوتيها النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية
فلان جوده الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد
المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك النفس
الاوليات اعني البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه تعالى وجودة
الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك
المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا تتأتى الا بهداية تعالى الى
سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني العقود
اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع
ما يتقدمها من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا
لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر
باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه
وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر

بالصور

بالصور القدسية يكون بالهامه فاقول الطالب السالك يرى في
بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله اياه
في ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه اذا امعن
في السلوك علم انه لا يقدر على السلوك الا بهدايته تعالى الى الطريق
السوي واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات
الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى
في كل حالة من الاحوال الثلثة ان لله تعالى في كل ذلك تاثيرا ولنفسه
تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير في الحالة الاولى اكثر
مما ينسبه الى الله تعالى وفي الحالة الثانية قريبا منه وفي الحالة
الثالثة اقل منه وانما يختلف اراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا
فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام من غاية ما يتمناه الطالب
من الله تعالى في الاحوال الثلثة مما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه
المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان
يحمد الله على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسأله
ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فان اعطا لبيه
قوله وان يصلي على المصطفين من عبيده لرسالته مخصوصا على
محمد وآله ايها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات
والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك
سهل عليك تفريعها وتفصيلها **اقول** الفروع لاصلها كالجزئيات
لكلها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل للجملة كالاجزاء
لكلها مثاله الزحل والمشتري للمجرة والفروع غير موجودة في الاصل
بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن متميزا
معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد في
الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها

ولم يقل ظهر او بان لك فرعها قوله ومبتدىء من علم المنطق ومتنقل
عنه الى علم الطبيعة وما قبله الابتدا بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم
سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدا الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي
وسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات
لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها
ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات
والعلية وبالشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا
ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا لكن
قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة
وما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول
الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم
باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على
بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم
بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي
سبق لان الضمير فيه عائد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى
علم ما قبل علم الطبيعة بل تسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني
الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون
الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما
اثبت الاول وصفاته بما لا يسمى في الطبيعيات فصار الالهي متقدما
في كتابه هذا بالوجهين ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير
محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما
اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما خالف
ههنا في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالآخر على حسب ما
يقتضيه السياقة التي اختارها النهج الاول في غرض المنطق قوله

في غرض المنطق وهو في بعض النسخ وفي بعض النسخ ليس قوله في غرض المنطق
موجودا اي فصل في غرض المنطق لان النهج فيه قوله المراد من المنطق
ان يكون عند الانسان اقول جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهية
المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية
الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين جميعا
فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان قوله آلة
قانونية تعصم مراعاتها عن ان يضل في فكره هذا رسم للمنطق وقد
يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب
ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مضافا الى غيره كفاعله او فاعله
او غايته او شيء آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صفري او خزفي كذا وكذا
وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى
غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس
الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله
بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض
هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار
التنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق
صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي
تحصيل شيء مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك و
المعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي
هي حقايق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بمعلوم خاص
ولا محالة يكون علما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات
الاولى التي هي حقايق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم
بمعلوم خاصة ولا محالة يكون علما وان لم يكن داخلا تحت العلم
بالمعقولات الاولى التي لا تتعلق باعيان الموجودات اذ هو علينا

علم آخر خاص بما بين للاحول والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من
جملتها ليس بشيء لانه ليس آلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها
وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة
والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل
علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى
منطق آخر يحل به وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى
المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات تتبدل بها
واوليات تتذكر ويعد لغيرها ونظريات ليس من شانها ان
يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى
المنطق فان احتيج في شيء منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية
فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج
البته واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله
القريب منه بتوسطه والقانون معرب بمعنى الاصل وهو كل امر
كلية تتعرف منها احكام جزئيات منها المطابقة لها والآلة القانونية
عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له
وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال تعصمه
مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن
ان يضل في فكره فالضلال هاهنا هو فقدان ما يوصل الى
المطلوب وذلك يكون اما باحد سبب لما لا سبب له او بفقد
السبب او باخذ غير السبب مكان نفيها له سبب **قوله** واعني بالفكر
هاهنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة
النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ
المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات
واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا وقد يطلق على

تعريف الفكر

ذكر استعمال الفكر

معنى

معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة يتوجه
النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة
مبادي تلك المطالب المؤدية اليها الى ان يجدها ثم ترجع منها نحو
المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة
الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان
كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي
يعد من خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه
وفي جزئه جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل
بازائه الحدس على ما سيأتي ذكره في النمط الثالث فخصص
الشيخ لفظ الفكر هاهنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة **قوله**
ما يكون عند اجماع الانسان ويعني به الحركة الاولى المبتدأ بها من
المطالب الى المبادي والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب
جميعا والاجماع هو الانزاع وهو تصميم العزم **قوله** ان ينتقل
عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من
المبادي الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان تسبقها
الاولى قلما تتفق لانها تكون حركة نحو غاية غير مقصودة وقد
نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب
القياس بقوله والحاصل انه عرف الحركتين جميعا والفاضل الشارح
قد تحير فيه في تفسير معنى الفكر اولا وفي تقييده بقوله هاهنا ثانيا
وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال
ثالثا وحمل مرة على امر قبل الانتقال ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة
الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية و
سماها حدسا لا يحتاج معها اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تأمل
مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او

ذكر استعمال آخر للفكر

ذكر استعمال آخر للفكر

بالثانية منهما التي هي اشهر

ادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا وانما قال من امور ولم يقل من امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب
انتقالا صناعيا انما تكون فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة
تعريف التصور والتصديق
ومقدمات الحجج على ما سنبين **قوله** متصورة او مصدقا بها
فالمتصور هو الحاصر مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاصر مقارنا له
ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن من **قوله** تصديقا علميا او ظنيا
تقسيم التصديقات
او وضعا وتسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض
على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجب الحكم فيه اعني التصديق
الجهل البسيط
بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما
ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن بتجويزه و
الظن الصرف
الاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر
مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا
يكون والاول اما ان يكون للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم
اليقين
يمكن فهو اليقين ويجتمع له ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات
وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو
الظن المطلق
الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون
الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما
وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين
وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك وان كان لا يخلو من احد الطرفين
التسليم
فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى عام اما مطلق
يسلمه الجمهور واما محدود يسلمه طائفة والى خاص مسلم يسلمه شخص
الوضع
اما معلم واما متعلم او مناظر والثاني يسمى وضعا فمنه ما يضعه
به العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القايس الخليلي وان كان
مناقضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب

الجدلي

الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ما يعتقد
كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا
وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا
باعتبار ووضعيا باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس
الى السائل واليه وقد يسمى التسليم عن الوضع فيه مثل ما الابتداء
الوضع باطلاق اعم
فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض
الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال
لكل ما يقول به قايل او يلزمه فالحاصل ان هنا هذا الاعتبار يكون
اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما
وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس
مبادي الصناعات
بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار
المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبادي البرهان علمي و
مبادي الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما
الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض
الشيخ لها وانما اتى الشيخ بحرف العناد في قوله علميا او ظنيا او
وضعا وتسليما لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما للوضع
والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما
لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح انه قدم الظن
على الوضع والتسليم لتقديم الخطابة على الجدل لفرط النفع قادح في
انقسام التصديق الى اقسام التصور
قسمة الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي
الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن الصرف وانما قسم الشيخ التصديق
باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها انقسام
طبيعي ليس بالقياس الى شي ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة
منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم

الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي والجنس والفصل
وغيرهما انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء فان الذاتي لشيء قد يكون
عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة
وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف
والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور
بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشأ من غلطه
هذا رأيه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان يكتسب
قوله الى امور غير حاضرة فيه يعني ان المطلوب لا يكون معلوما من
وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر
بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك متى لا
يحضر عند المتحرك وبم يعرف انها هي المطالب ان لم يكن معلوما
اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة
والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي
لم يحضر يطلب حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب اخيرا والسبب
في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان
والكمال فالمطلوب تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله
والمطلوب تصديقه معلوم الحد ومطلوب الحكم عليها قوله
وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة له بسبب
بالانتقال الحركة من المبادي لكل مطلوب انما تكون فوق واحد
ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء واحد الا بتعيين وتعامله مع
لذلك الشيء لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف هو جعل
الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي
تتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به هنا الوضع
لا يخلو من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك

التأليف

هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها
يقال لها واحد وهي الهيئة وهي متاخرة بالذات من الترتيب كما هو
متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب و
هيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون
للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة غير القياس
المنكر قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب
وقد يقع لا على وجه صواب صواب الترتيب في القول الشارح مثلا
ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل
للاجزاء صورة وحدانية يطابق بها صورة المطلوب وصواب
الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل
على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط بينهما في الكيف والكم
والجهة على ما ينبغي و صواب الترتيب في القياس ان يكون او ما
المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون منتج
منتج والفساد في البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الامثلة
وغيرهما الى الصورة وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع
المطالب هو هي التصورات والتصديقات السانحة لا تنسب
الى الصواب والخطاء ما لم تقارن حكما واستعمالا والمواد التي لا
تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس
بعض الاجزاء الى بعض واما بقياسها الى المطلوب واما المواد
القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها
دون الترتيب والهيئة اللاحقين لها وذلك لما فيها من الترتيب
والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي
ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار
الصورة وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء

الترتيب
الهيئة
صور الترتيب التصوري
صور الهيئة التصورية
صور الترتيب التصديقي
صور الهيئة التصديقية
صور الترتيب القياسي
صور الهيئة القياسية
الشبيه بالقياس

لانه انتقال من جزئيات الى كلها كما ان القياس انتقال من كلي الى جزئياتها
والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل
لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك حتى
يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني الفرد فان
المواد الاول لا توصف بالصواب وغيرها كما مر فالصواب منها هي
القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات
والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالاوليات والموهم انه
شبيه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب
هو البرهان والشبيه به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من
وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة
تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب
وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم عليه
ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل
قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة
في ذهن الانسان الى امور مستحصلة هذا الى آخر الاشارة رسم
للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنس والبقية
من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة
اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والرديئة لم يكن بينه
فلما بانت عرفه بها **قوله** يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه
ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية
التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها
على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم
وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب
الانتقالات لان المقصود من المنطق منه بالقصد الاول ليس

هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر
كما مر والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة
مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال المنطق علم
يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب علم يتعرف منه احوال
بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها
وهي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع
الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات **قوله**
واحوال تلك الامور العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى
وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة و
موضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجريها فالعلم بها
مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف بذلك
قوله وهي اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيأته جاريان
على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة
من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها مما
يشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات
المستعملة في سائر الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده
والعجب ان الفاضل عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء
والتمثيل فيهما والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على
ما يتبين فيها **اشارة** وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء
يتادى منها الى غيرها بل كل تاليف فذلك التحقيق يحوج الى تعرف
المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف كل تحقيق اي كل تحصيل
او اثبات علمي والتاليف اعم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب
اخص من التاليف لا بان يوجد تاليف من اشياء لها ما وضع
عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل لانه انما

لايعتبر فيه الترتيب بل ان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين و
التاليف المعين لايستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما
يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف من اب ج
يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن
ان يقع على ترتيب ب اج او غيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق
متعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحوج الى معرفة المفردات التي هي
مواد الترتيب والتاليف لان اختصاص الترتيب المعين التادية الى المط
دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها
وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق
موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة
بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كنا
وكنا دائما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى معرفة المفردات
ليست هي الترتيب بل ما هو اعم منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه بل على
من الوجه الذي يصلح ان يتعلما فيها اي لا من حيث هي معقولات
اولى وطبايع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية
ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث
هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل
منها الى غيرها قوله ولذلك ما يحوج المنطقي ان يراعي احوالا من
احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف
التاليف صنفان اول وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة وفي
القضايا واجزاء مفردات تذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية
في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج واجزاؤها القضايا هي مفردات بالقياس
اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها وتذكر احوالها الصورية
باري ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من



هذا

هذا الكتاب والمادية في انا مباحث الصناعات الخمسة ويشتمل
على النهج السادس اشارة ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما
للشي وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة
ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذي هي
دلالتين متغيرتين تختلفان باختلاف الاوضاع والذهني على
الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة
غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي بين
المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى
الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ
العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما تادت الاحوال
الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني وبعض المعاني بغيرها
والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم
مثلا انما تسري الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها
قوله فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من
حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم اي نظره في المعاني انما
يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ
من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها و
اشتراكها وتشكيكها وساير احوالها في دلالتها كدخول السلب على
الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها
على الجهة ودخول الجهة عليهما وبالجملة ساير ما يذكر في شرايط
النقيض والمغالطات اللفظية قوله الا فيما نزر يريد به ما يختص
باللغة التي تستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه يلزمه ان ينبه
له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق
الجنس وعموم الطبيعة ودلالة اما على مساواة احدى القضية

وبه لانه صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجي بانه

ولان المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة

ومعه قد يحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن

ان يحصل العلم واراد بالمجهول ههنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه

قسمة متقابل المراتب الى التصور والتصديق فان الاقسام لا تتمايز الا بالملكات

ولا تنقسم الا بانقسامها **قوله** فكما ان الشي قد يعلم بتصور اسناد

مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم بتصوره مع تصديق تنبيه على عدم

العناد بين التصور والتصديق فان تصور احدهما يستلزم تصور

الاخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي هو جنس بقوله سابحا

وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان

التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد

يتعرى من التصديق والثاني لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهلية

المقصود فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج **قوله** مثل علمنا

بان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين ذلك تصديق برهن عليه

في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول

لاقليدس **قوله** كذلك الشي قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور

معناه الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما تعريفهما يحتاج

الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد دائما تتالف من الواحد

فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث تعد كلا المنتسبين

اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير

التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية

تقتضي تشاركها او نسب تختص بها وهي التي تكون بحيث لا تعد المنتسبين

احدهما ولا شي غيرهما وهي تقتضي تباينهما فالنسب المتباينة الشاملة

لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك

بان نسبة القطر الى ضلعه تباينا

يقال له انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه

والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما

يباينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا آخر مفروضا

بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك مربعه مربعها وكل منطق في

الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض

خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين يكون نسبة

احدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما

بذي الاسمين وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة

في المقالة العاشرة من كتاب الاصول **قوله** وقد يجهل من طريق

جهة التصديق الى ان يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة

التي يوترها الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين للتساوية

على جنبي خط مستقيم يتصل باخر مثلا لا على الاستقامة ويسمى

الخطان ضلعيها ويشبه الزاوية مع ضلعيها بالقوس ولذلك يسمى

كل خط ثالث معترض يتصل بهما وترا بالقياس اليها ويسمى ايضا

قطرا لانه يكون قطر اللداية التي هي محيطها بالزوايا الثلثة

الحادثة من الخطوط الثلثة ايضا

لانه ينصف في بعض الاوضاع

السطح المتوازي الاضلاع الذي

يحيط به الضلعان هكذا

فهذا القطر قوي على ضلعي

القائمة التي يوترها القطر

اي يساوي مربعه مربعيهما

فان قوة الخط مربعه الذي يحيط

بكامر مثلا اذا كان احد الضلعين

ذو الاسمين المنفصل

الزاوية القائمة

ان القائمة

القطر القوي على ضلعي القائمة

اربعة والآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة و
عشرون يساوى مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبيان
ذلك مذكور فى الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون
من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال فى التصور المجهول
الى ان يتعرف وفى التصديق المجهول الى ان يتعلم لان المعرفة
العلم كما ينسبان الى الجزوي والكلي فقد ينسبان الى الادراك
المسبوق بالعدم والى الاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما
عدم والى المجرد من هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الاول بالعارف
ويوصف اي الادراك لشيء واحد بالعالم وقد ينسبان الى
البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا
الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف
وخص التصديق لتركبه بالتعلم قوله فالسلوك الطلبي منا فى الكل
ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق
المطلوب قولا سابحا فمنه حد ومنه رسم يعني بقوله ونحوها
ما عدا التصور التام والمتيقن من التصورات الناقصة و
الظنون واعلم ان الحد التام ما يتألف من الذاتيات والرسم ما يتألف من العرضيات
والحد فى اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء
طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج
عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة ويدل على
شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة ويدل على شيء هي آثاره و
عوارضه فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما قوله ونحو
يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الشيء
الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء
القياس تقرير شيء على مثال شيء آخر يقال قاس النعل بالنعل

والقياس

والقياس يقيس الجزوي بالكلي فى الحكم الثابت للكلي والاستقراء
قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج
من ارض الى ارض والمستقري يتتبع الجزويات جزويا فجزويا
ليحصل الكلي قوله ونحوه ومنها ما يسار من الحاصل الى المطلوب
يريد التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزوي بجزوي آخر
في الحكم قوله فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل
معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادى ذلك المطلوب التي تقدم ذكرها
قوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة
التي لاجلها صار مودياً الى المطلوب يريد بالتفطن للجهة ملاحظة
الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كان
كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم
وايضا ربما علم الانسان ان البكر لا تحبل وان هندا مثلا بكر ثم
يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة
عليه وعليه يقاس فى التصور اشارة فالمنطق ناظر فى الامور
المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب لا يريد بذلك المطالب
الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او
التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور
المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني
قوله وفي كيفية تأديتها بالطالب الى المطلوب المجهول
فصار من امر المنطقي اذن ان يعرف مبادى القول الشارح و
كيفية تأليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية
تأليفها قياسا كان او غيره اي فى حال مناسبتها والتفطن
المذكور وبالجملة فتصرح فى هذا الفصل اذ ذكر ان للمنطقي نظرا فى
الامور المتقدمة المناسبة وان فصار من امره ان يعرف من

مبادى القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق في الحركة الاولى من حركتي الفكر فيما يليهما من بلبة كلامه بالاحتياج اليه في الحركة الثانية وذلك بوكيدهما وقلناه اولا **قوله** واول ما يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء المفردة الى ما تألف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما معهما فلنفتتح الان بريدبه ما سمي في كتاب ايساغوجي **قوله** ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فيما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لاتصال المقصود اليه اخر الامر **اشارة** الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظية لما على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط بثلثة اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم للشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون باستقلاله مطلقا من احدهما الى الاخر **قوله** في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما اللازم لا يحمل على ملزومه والثاني اللازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني

لايلزمه

لايلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محال اذ هي غير متناهية وعلى البينة منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصح ان يعول عليها اقول وهذا بعينه يتجه في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء اثباته واما في سائر المواضع فقد يجب ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما سيتبين **اشارة** الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي يبينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له انه مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وحينئذ ان حملا

موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك
معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا
يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي
يعبر عن المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل ذلك المجموع موضوعا
كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال المثلث
المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده
كما يقال هذا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه
احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو — حمل الاشتقاق
هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على
الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظ ذو ونحوه كما يقال الجسم ذو بياض
او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض
والمحمول بالحقيقة هو الاول **اشارة** الى اللفظ المفرد والمركب — تقسيم اللفظ الى المفرد والمركب
اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا فاللفظ المفرد هو
الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك — تعريف اللفظ المفرد
انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه
عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى
بلى في موضع آخر فتقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وحينئذ يكون
عبد الله نعتا له لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما يخالف — تعريف اللفظ المركب
المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام
الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي
يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة
وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في
الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذه يراد به الدلالة
الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بغيرها مثل لا وفي فان

القايل

القايل زيد حيوان او زيد لا يكون قد يدل على كل ما يدل عليه في مثله
سالم مثل في الدار ولا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال
في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا — تعريف المفرد على راي اهل التعليم الاول
واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله واشاله اذا جعل علما
لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدركه فجعل المفرد — تعريف المفرد على ما ذكره بعض المتاخرين
ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلث القسمة بعض
من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو
المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه — الدلالة تابعة للقصد
وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما
ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية
كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما
يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه
دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة
المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزؤه بحسب تلك اللغة
او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له
انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة
على جزء معناه لا يخلو من ان يراد بجزئه دلالة على شيء آخر او لا
يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه
جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء في تلك الحالة لفظا
برأسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن
لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وهو
هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي
لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن
الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة

من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل واصنف من نفسه لا يجد
بين لفظ عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظ انسان من انسان
تفاوتا في المعنى فان كليهما صالحان لان يدل بهما في حال الاخرى
على شيء واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير منقول فلا
مرجع الى حال الالفاظ ولا تغيرهما احوال الاسم في الدلالة فظهر
من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في
المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا
فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد
هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم القيد بذكر
الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ
وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزؤه لا يدل على شيء
آخر فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه
ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين
المركب والمؤلف على الاصطلاح الحديث لا فائدة له في هذا العلم
قوله ومنه لفظ تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة
اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف
وتشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة على
معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها
وتفترق اولا بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك
لانه كما ان من الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره
هو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه هو الذات و
معقولا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه
ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول ينقسم
بفصلين آخرين هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة

الفعل التام

تقسيم الحروف

والتجرد

والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون
كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات
المؤلفة مع الضمائر كقولك امشي ايضا فعلا وفصول الفعل بالكات و
فصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس
فلهذا اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل انه هو تبينا ول حد بهما بالقوة
فقال بعضه وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان
معين من الازمنة الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني
الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم
عن شيئين احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا له لانه يرد
ذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود
المعنيين او عدمه لا يتعلق بالفعل نفسه وهو في نفسه انما يقتضي
الاحتياج الى غيره لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان
بينهما فرقا كثيرا وهو المراد بقوله موجود لشيء غير معين وقد يشارك
الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا
والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس
الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان كالصبوح
ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء
المتصلة بالافعال وجميعها مجردة من الزمان المعين الذي يحصل
المعنى فيه اما ما يتعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل
لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي
اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل
الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان
يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه و
يتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة يعينه ذلك

الفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين

حد الكلمة

الحد التام للفعل التام

التعلق والافعال الناقصة مما نقص فيه الدلالة على نفس المعنى فيحتاج
الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قايما وهي التي سماها المنطقيون
كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد
من الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب
لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد بتحقيق النحاة
فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على
ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها
على وقوعها في الحال وتسمى قايمة ثم تصرف الى الماضي او المستقبل
بادوات لذلك تقترن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد
يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان
يتعين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره
والتاليف السابق بين هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها
تامان بحسب النحو وهما ما يتالف من اسمين او اسم وفعل ينسب
احدهما الى الاخر كقولنا زيد قايم او قام زيد وقول الشيخ ان القول
التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان
التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل
واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان
قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف
والصفة يعد في الاقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب اليه
النحاة اخص لكنه اسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد
وهذا يقع فيقول القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها
الا بقرينة لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في
الدلالة الوضعية الى قرينة وهو المراد بالقرينة والاداة التي
لها مدخل على كمال ما تدل عليه في مثلها كقولنا لا انسان والعاقد

الكلمات الوجودية
الكلمات الغير القايمة
حد الاسم
حد الاداة
القول التام عند النحاة اخص منه عند المنطقيين

اياما

ايا ما وان اقترنت ببعضها لا تكون تدل على كمال ما تدل عليه في
مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لانه في قوة مفرد
الثاني ليس بتاليف الا بعد الانضياف الى القرينة اشارة
الى اللفظ الكلي والجزئي لاي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا
والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل
المتصور من زيد واذا كان الجزئي كذلك فوجب ان يكون الكلي
ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه
فان امتنع امتنع بسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا
فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشترك فيه بالقوة والامكان مثل
الشكل الكري المحيط باثني عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع
فيه بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس
عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة
بذلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة
والشمس واللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي
نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا
كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس
تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع بسبب من
خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان
وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط
بذي اثنتي عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل
ولا بالقوة والامكان بسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند
من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة
بتلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقا
والشمس الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص تحته

وتقسيم اللفظ الى الجزئي والكلي
الجزئي الحقيقي
الكلي الحقيقي
الجزئي الاضافي

تحت امور وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان و
يقابلهما الكلي بمعنيين وقد قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا
اما ان يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا
يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودهما في كثيرين او لا يمكن
بسبب نفس المفهوم وامثلتها الكوكب والانسان والشمس عند
من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره

الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر اشارة الى المحمولات الذاتية
والعرضية وقد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وغير
مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات
مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر
الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان موجودا او مخلوقا
او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع
في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية
للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم
جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصور
جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع من سلب
الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير تام بل قد يكون بعض الامور
اللازمة غير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في
هذا الموضع فرق كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من
حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع
على ما هو تحته وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم
حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي اما

ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر
كما يجيء ذكره فخصص هنا باسم المقوم وهو اما ما يأتلف منه الذات

فيكون

فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له
بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات
الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات
بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول
وحده وينكرون الثاني لكون الذاتية عندهم منسوبا الى الذات
والذات لا ينسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي عن
عسرها والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن
ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء
لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان
السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا
جعله اولا لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا
وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي مع اخطاره بالبال
مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك
الذاتي في الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا يحتاج
في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه
في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي
له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم
يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية هي غير علل
الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال
ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق
وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده
بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا
في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث ليخرج القسم الاول من
الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور فقد يقال له جزء الماهية بالمجاز فان

الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة في الثاني يحمل على الماهية بل انما يكون بالمواطاة
اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد استطرالى
اطلاق الجزء عليه لعوذ العبارة عنده ثم انه بين الفرق بين علل الماهية
وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية
غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى
ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصوره جسما ويفتقر في
تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل
الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع
عن السلب يستلزم لخطار الثاني بالبال ايضا الذي هو شرط في ان
يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون
بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون
الثاني مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك
عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب
اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع
بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام لخطار الثاني بالبال
اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من
حيث تصوره جسما فائدة هذا القيدان امتياز الماهية عن الوجود
لا يكون الا في التصور فعللها لا تمتاز عن علل الوجود الا هناك
قوله وان كان هنا فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين
جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو
فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية
مثلا ان يفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف
الدائرة فان التضليع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في
الموضع المطلوب اشارة الى الثاني المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية

الفرق بين علل الماهية والوجود

بيان ان الثاني المقوم على ...

فانه

فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان
بان يكون اجزاؤها حاضرة معها الماهية مشتقة عن ما هو
هي مما به يجاب عن السؤال بما هو المراد ههنا كل شيء له ماهية
مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان
بالمركبات لانه في بيان القسم الاول من الذاتيات الذي
يعرفه الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا باحد
الوجودين وغير مقوم به يعني بالوجودين الخارجي والذهني
الشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود
لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود
مقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى مضاف
الى حقيقته لازم او غير لازم الوجود اللازم هو لما لم يزل وجوده
وغير اللازم لما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير
اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما
وماهية ما ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان
مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان
يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال
ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها
هل لها في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فيشبه ان لا يقع
في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته
ولك ان تجد مثالا لغرضنا عن معان اخر اسباب الوجود هي
الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل
من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود
في الخارج قوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع
الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلا المركبات التي لا تحد

اي ليس معهما

اسباب الوجود غير اسباب الماهية

المطلوب قد يكون مجملا وقد يكون مفصلا

اجزاؤها متمايزة فالانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها وبعضها
ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك القوة المميزة
فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحصول
الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغاير لالتفاته
بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة منه
بحسب تصوره في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل
ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك
ان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له
ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستانف والتفات
مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت
اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله فجميع
مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور اشارة الى حصول
المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل شي له
ماهية فانه انما يتصور مع حصول اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال
مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه قوله
كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت
اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت
اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله
فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه
المقومات اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع
فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي هاهنا
قوله ولان الطبيعة الاصلية التي لا يختلف فيها الا بالعدد مثل
الانسانية يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه
الجمهور ولنقدم لتعريفه مقدمة فنقول المعاني التي لا يمتنع

بيان الفرق بين الثاني والذاتي

مفهوماتها

مفهوماتها وقوع الشركة فيها فقد تؤخذ من حيث هي هي لا من
حيث انها واحدة او كثيرة او كلية او جزئية او موجودة او غير موجودة
بل من حيث تصلح لان تكون معروضات لهذه المعاني ويصير بحسب
عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك
وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها
تسمى من حيث هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات
وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي وتسمى عارضها الذي
يجعلها واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركبة منهما بالكلي العقلي
فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها
وهي قد تكون غير محصلة تحصل باشياء تقترن بها وهي المعاني
الجنسية التي تحصل بالفصول وقد تكون محصلة متكثرة بعدد
فقط اي لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها الا بالعوارض
الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا
يختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله
فانها مقومة لتشخص شخص شخصها اي الطبيعة النوعية ايضا
مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة
انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها الشخص
بخواص له اشارة الى ما ذكرناه من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة
عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث
الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية و
لوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها
خارجة عن الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية فهاهنا هو المقوم
وذلك لوجود الخاصيات الثلثة المذكورة فيها وهو للمقوم
اشارة الى العرضي اللازم غير المقوم واما اللازم غير المقوم

الكلي الطبيعي
الكلي المنطقي
الكلي العقلي

بيان العرضي اللازم غير المقوم

ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يجب الماهية
ولا يكون جزءا منها لازم الشي بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشي
منه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم
والثاني هو المصاحب الدايم فان المصاحب منه ما يصاحب
دايما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون
بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف
والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاقية لا يخلو من سبب ما
الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم هنا هو
المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في
حال من الاحوال بسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي
ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال لسبب
معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون
الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يجب الماهية ولا
يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من
العرضيات لا دايما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي
فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما
مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون
المثلث مساوي الزوايا لقايمتين وهذا وامثاله من لواحق
لحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا المحمولات الخارجية
اما ان لحق الموضوع لا بالقياس الى شي خارج عنه بل بقياس
بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ذاته
كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود
الضحك والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شي خارج
عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين

اللازم بحسب اللغة

اللازم الاصطلاحي

تقسيم المحمولات الخارجية

فانه

فانه مهما قيس الى الثلثة صارت نصفه ثلثه ومساوي
الزوايا لقايمتين محمول على المثلث فقد لحقه بقياس زواياه الى
قايمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع
لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء
لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دايم وهو المراد من قوله وهذا و
امثاله من لواحق لحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا
قوله ولكن بعدما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة اشارة الى
كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا لحقته لحوقا واجبا لكن
ليس بعدما تقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات
لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية
وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا تنحصر في حد وكما
ان زوايا المثلث مساوية لقايمتين فهي مساوية لنصف
اربع قوايم ولثلث ست قوايم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح
مشعر بانه جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة
عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة
في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية
لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشي محمولا على شي
امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس
الى شي فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا وكون الموضوع
ابيض فليس في خارج العقل امرا زايدا على البياض وعلى موضوعه
ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية ولما كون بعض
المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج
منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في ساير الاشيا
التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون

الحمل والوضع من المعقولات الثانية

امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان
يتقوم باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشي يجب ان تكون حاصلة
معه لا ما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم
بالاجزاء الذهنية **قوله** واشال هذه ان كان لزومها بغير وسط
كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع
كونها غير مقومة مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع
رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين
انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه
في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا
في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات
مطلوبه مقدمة حاذى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة
البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه
للموضوع لا بتوسط شي آخر بل لان ذات الموضوع او المحمول لما
هي هي والانفصال ههنا قوله ذات الموضوع او المحمول بمعنى امتناع
الخلو بالمعنى الاعم وهو ظاهر لانه يجوز ان يكون بتوسط المجموع فح
لا يكون الانفصال حقيقيا ولا على سبيل منع الجمع اصلا فتعين
هنا او المحمول لما هي هي يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر
مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف
من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما
فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف
قضية مكتسبة من جملة القضايا التي تشتمل العلوم البرهانية على
امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات
لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان
فقوله واشال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم

اللوازم البينة

الاول ثم قوله كانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب واجبة
اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم وكانت ممتنعة الرفع
في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم
المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون
المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الذي
الذي اقامه الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها
عليه واحال بعضها الى ساير كتبه وذلك لان اللزوم لما كان معناه
بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شي آخر فالشي
لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او الخارج ولا معنى للزوم العقلي
الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من
كونه بينا له واما اللازم بتوسط شي آخر فانه لا ينفك عنه عند حصول
المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا
وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم
الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها
بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك
لان اللوازم المترتبة التي تتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس
الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرا على
الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات والالتفات الى غيرها
ولكنها تقل في الوجود فضلا عن ان تكون غير محصورة واللوازم
التي توجد غير محصورة وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم
فانها هي التي تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما تحصل
عند تصور الامور التي يقاس الموضوع وتصور تلك الامور التي
هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدي
الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال

اللازم الغير البين

تعريف الوسط

فنرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة قوله علمت واجبته به اشارة الى ان اللازم لا يكون مستا مطلقا بل انما يكون مستا عند تصور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين سمى تحليل اللوازم في البيانية وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم للمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا ايضا فهذان ما خذان مشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا فقوله وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما ايضا اشارة الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوما للمقوم لانا فرضنا خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط



فما اللازم البين

ثم خلف اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزءا من امور غير متناهية باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولفظه لم يكن ههنا فعل تام قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما ابطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقدما اي ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر او مقوم غير منته في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم وبابطال هذا القسم يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكور بقوله فلا يلتفت اذا الى قول من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثله ذلك كون كل عدد مساويا لآخر او مفاوتا له مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه انما لحقتها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته

قسام العلوم وما خذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان
الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل
هو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فما
اقتضته فهو لازمها بغير وسط وان لم تقتض من حيث هي هي فهي
من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا
خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من الممكن
ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها
بتوسط بعض على سبيل الدور والتسلسل اولا على سبيل احدهما
وما لم يبطل هذا القسم لم يتم برهانه **اشارة** الى العرضي الغير اللازم

واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي
يجوز ان يفارق الموضوع انما لم يقل جميع المحمولات التي تفارق
لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق
وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته
اتفاقا كالكون زيد فقير الطول عمره مثلا **قوله** مفارقة سريعة
او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا وشيخا وقائما
او جالسا يمكن ان تتركب الاعتبارات فالسريعة السهلة كالنائم
السريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسرة
كالمجنون **اشارة** ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم
يسمى لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا

وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد به العرض العام **اشارة**
الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع
عنه وعنوا غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع
من جوهر الموضوع وماهيته يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان
فان الذاتي هناك هو ما يعم هنا الذاتي والاعراض الذاتية وهي

على ما رسم كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر
الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما تخص بالمركبات
وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه
لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه
والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني
الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتي الاولي
انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول
يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض
الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع
في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان
على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين
موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد
يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على
اعراض اخرى وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالنافض في علم الحساب
على العدد وعلى الثلاثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع
لا يكون مأخوذا في حد المحمول الا في الاول بل يكون المأخوذ في
الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه
ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك
من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يؤخذ في حده موضوعه
او معروضه او معروض جنسه او ما يقوم موضوعه مما لا يخرج من العلم الباحث عنه فان ما
يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج من ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا
وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص الاول بعنيد
الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غيره بعموم **قوله**
مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد

وهذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد به موضوع العلم فلا يمكن فرض ارتفاعها من حيث موضوع العلم في حدها م

من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الثابتات
يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلون به من المطوسة (?) للاثنانية
المناسبة المقارنة بالمعنى غير العددية كما هو المشترك بينهما المناسبة
المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها متغايرة كانت
عرضا ذاتيا للمقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة
كانت عرضا ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم
المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما
كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال لحق المقادير او جنسها [لموضوع عمهما]

قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي رسما آخر بما يجمع الوجهين جميعا
انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان
يجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة ولكنها يمكن ان يجمع
في رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك
الرسم هو ان يقال ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع في
حده فالاول مقومات والثاني اعراضه الذاتية الاولية فان اريد ان
يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ [المذكورة اولا]
الموضوع في حده لا جميع الاعراض الذاتية قيل ما يوخذ في حد الموضوع
او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده واعلم ان اخذ [او معروضهما كما مر]
المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري قال
الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده
وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في الشفا وتبعه المقلدة
المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته [وهنا]
ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده
وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها
بها لعرضيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة

في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما
يحمل على الشيء لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو قال
وذلك لان الماهية تقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة [شيء]
وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره
الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي تعتبر
منها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها
انما تشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقائقها في انفسها
فانما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت
محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام يلتئم من مقومات
الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات
بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس
وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها فا
المشتملة على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا
حدودها وكل ذلك مما لا يقتضي تصور ذواتها التفاتا الى موضوعاتها
اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة عن حقائقها [بينهما]
ومن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان يحد باعتبار الموضوعات وذ
ذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا
يطلب في الحد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا
البحث قوله [موجز (?)] والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل [الاعراض الغريبة]
امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما لحقته لانه
جسم وهو معنى اعم منه او لامر اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها
انما لحقته لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك
للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة
وهو ما يلحق الشيء لاجل امر مساو له وهو من جملة الاعراض الذاتية

المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان للتعجب
ومساوى الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث بوسائط بينهما
ولعل الشيخ حذفه ايثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم
الجامع الذي ذكره الشارح ولولا مخافة التطويل لاوردناه
بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل
من الاشارات مما لا يفهم من غير النفات الى موضوعاتها
وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق
في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين
في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت
هذه التعريفات من اعتبار الموضوعات بقيت المساوات
والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما
بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك
عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في باقيها وليت ادري
كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها يخالف
الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفها
به مخترعا من نفسه لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين
فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكرهم
في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات
حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية
فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا
على ان نعرفها الا كذلك ولا مانع من ان يجوز ان يكون الحد المأخوذ
فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على
ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات
بالمجاز والتوسع فهذا ما صدني عنه واما الرسم الجامع الذي

اورده الفاضل الشارح فهو رسم المحمولات الاولية التي هي الجنس
والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فينتقض الشارح
اليه ههنا ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس
والفصول وفصولها وسائر الاعراض الذاتية المستعملة في
البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات
بالوجهين جميعا

الفرق بين الذاتي والمقوم

اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد
المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي
وبين المقول في جواب ما هو لانهم لما سمعوا ان الجنس مقول
في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس
ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكي عنهم او عن امثالهم في كتاب
الجدل فان لحصل عليهم اي نبهوا على تحقيق ما ادى اليه ظنهم
الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات
اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين
الذاتي والمقول في جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ
يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا
ثم لما نبه بعضهم للفصول ورآها وحدها غير صالحة لجواب ما هو
ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح
وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهى
بعضهم ان يميز كان الذي يؤول اليه قوله هو ان المقول في جواب
ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم سيلقون
اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء
يسمونها فصول الاجناس ويعرفونها يقال تلك الاشياء اي
اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما يناقض رأيهم
وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات

بيان الفرق بين الذاتي والمقول في جواب ما هو

[illegible]

لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة
وفيهما الحد بجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية
مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكون الطالب بما
هو انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما تحقق
بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان
كل ماهية انما تحقق بان يكون لجزائها حاضرة معها قال
فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشا غلطهم
بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في
جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب عن
الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك لان القوم لم يفرقوا
بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه والواقع في
طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح
والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء
اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا صار
مذكورا بالتضمن كان داخلا في جواب ما هو اقول ويمكن
ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي
اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه
فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط
على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب
وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول
في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وحينئذ
يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما يؤيده ان
الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الجدل على
ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك

بيان الفرق بين جواب ما هو والداخل في جواب ما هو والواقع في طريق ما هو

عندهم

عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم
جوابا وايضا الشيء قد لا يعرف بالذاتي الاعم او لا ثم يقيد بالمساوي
حتى يحصل ماهيته فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي
فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية
قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو هو بحسب ما يوجبه كل
لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه
وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته للمطلوب في هذا السؤال تحققها
والامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا
انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم
المستحدث ويسندوه الى قدمائهم القائلين بما اصطلحوا عليه عند
النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن
الظاهر في العرف غنى بيان ذلك ان المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ
الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان يحمل الالفاظ على معانيها
بحسب عرف اللغة ما لم يطرا عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن
مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه
الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم
الاسم بالمطابقة كما تبين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي جعله
القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تحصل باجتماع
ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي
يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم
اسمه بالمطابقة فان ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان
ذهبوا الى اصطلاح طارئ عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم
ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل
من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان يسندوا ذلك الى القدماء

فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء
سالكين فيها ويلزمهم عليها على ما حسنوا لكنهم به وليس يمكنهم ذلك
مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه ان شاء الله
الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على
ما هو من غير تغيير مفهوم العرف ثلثة يعني بالعرف اللغوي
المذكور ووجه الحصر ان يقال المسئول عنه بما هو اما ان يكون
شيا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون
جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او يكون
متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة
اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسئول
عنه ان كان شيا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب
بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة
وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقايق فيجاب بتمام الماهية المشتركة
بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب
في حال الشركة المطلقة وان كان شيا واحدا جزئيا او اجزاء كثيرة اشياء
متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالتين هو نفس ماهية ذلك
الشيء او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية
معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال
على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص والشيخ الفاضل جعل المطلوب في
الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد
ومثل بزيد ناظرا انما هو وهو سهو منه فانه من الصنف
الثالث كما ذكره في الكتاب قوله احدها بالخصوصية المطلقة
مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على
الانسان الحد فتكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب

ذكر اصناف المقول في جواب ما هو

تغيير

تغيير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب
الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعله
لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يختص باحدهما
بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما قوله والثاني بالشركة
المطلقة مثل ما يجاب به حين يسال عن جماعة مختلفة فيها
مثل فرس وانسان وثور ما هي وهنالك لا يجب ولا يحسن الا
الحيوان اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة
واما انه لا يحسن فلانه لو ورد حد الحيوان بدله لكان المورد
مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل
قوله فاما ما هو اعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية
مشتركة بل جزء الماهية المشتركة الاعم واما الانسان والفرس والثور
ونحوها فاخص دلالة مما يشتمل عليه تلك الماهية فاما مثل
الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان ازلنا انهما مقومان
مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية هنا
شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون
اعم او اخص او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في
ابطال المساوي منه واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا
وان ازلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة
فليسا يدلان على الماهية وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور
فصلان متساويان ويقومان الحيوان والتحقيق يقتضي ان
الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان
لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فصلا
فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل
مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها

كون الفصل لا يكون الا واحدا وبيان

هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا بعرض
ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من
النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم
احدهما على الآخر فقد يشتق له اعني عن كل واحد منهما اسم وحينئذ
ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما
كالحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل
الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق
له اللفظ منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه
وعرض بأن ذلك مخالف التحقيق بقوله وان انزلنا انهما معنيان
اي ان فرضنا **قوله** وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك
بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه شيء له قوة
حس او حركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض واما فاما
ماذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق
الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاشياء
الا جسما فبين ان الفصول والعرضيات كلها لا تدل على اصل
الماهية الذي يدل عليه الجنس الا بالالتزام لا بالتزام الماهيات
وذلك لان الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها
بعد تحصلها فاما الشيء الذي يتحصل بها او يكون موضوعا
لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان
ما به الاشتراك داخلا في ما به الامتياز او الاشياء الداخلة في
الخارجة هذا خلف **قوله** واذا قلنا لفظة كذا يدل على كذا فانما
يعني بطريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يعني
بهذه الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة
المطلقة كما فهمها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة

الفصل لا يدل على الماهية الا بالالتزام

الالتزام

الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة
والتضمن بهذه الدلالة ان لفظة ما انما يقصد بالقصد الاول
ما يطابق المسؤل عنه دون ما عداه ثم يتعلق بالجواب القصد
الثاني لكون المسؤل عنه متعلق الهوية بها فتبقى اللوازم
غير مقصودة مطلقا **قوله** وكيف والمدلول عليه بطريق
الالتزام غير محدود وذلك اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة
اما دال على الماهية او على مفهوم الاسم وتناوله لما يدخل فيهما
فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها
غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة به **قوله** وايضا لو كان
المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا
للدلالة على ما هو مثل الضاحك مثلا فانه من طريق الالتزام
يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا
لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان الشيء الذي يصلح فيما نحن
فيه ان يكون جوابا عما هو هو ان يقول لتلك الجماعة انهم حيوانات
وههنا تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما
ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق في سائر
المواضع والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك
الحدود الناقصة التي تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ فقد صرح
بذلك في الشفا في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى الاقسام الخمسة
فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه
عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام
فليس حينئذ اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن
وههنا ايضا تصريح على التخصيص بهذا الموضع **قوله** ونجد
اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه من المعاني

المشتركة منها التي هي تخصها وما في حكمها وضعا شاملا لها تخلى عما يخص كل واحد منها يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها
تعين الحيوان للجواب فانه هو الذي يشتمل جميع الذاتيات
المشتركة التي تخص بهذه المختلفات المسؤل عنها وتخلى عن
فصل كل واحد منها **قوله** هذا واما الثالث فهو ما يكون
بشركة وخصوصية معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد
عمرو خالد ما هم كنت اقول لهم كان الذي يصلح ان يجاب به
على الشرط المذكور انهم ناس اي من غير تغيير للعرف اللغوي
قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو لست اقول من هو
كان الذي يصلح ان يجاب به ايضا انسانا اشارة الى الفرق
بين ما ومن فان الاول يقصد به بيانه والثاني انما يطلب به
العوارض المشخصة ويكون جوابه زيدا او ما يجري مجراه **قوله**
لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب
في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وفيه ذلك عرضت له
يريد ان يفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتجعله
اشياء مختلفة الحقايق كالانسان والفرس وبين الاشياء
التي تدخل على معنى آخر كالانسان وتجعله اشياء متفقة
الحقيقة كزيد وعمرو وللتمهيد لبيان ذلك مقدمة هي ان نقول
من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه
الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور
معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه
غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال
المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل بنفسه بل يكون مبهما

محصلا لان يقال على اشياء مختلفة الحقايق وانما يحصل بما
ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء
وقد يكون محصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور ولا
يكون مبهما ولا محصلا لان يقال على اشياء مختلفة الحقايق
بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط و
هذان يشتركان في المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق
الغير الا ان اللاحق شرط لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى
ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى
عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني
جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ
بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق صار المجموع
مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا
اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا
او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان
كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا
به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ومتقدم عليه تقدم الجزء في
الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء له لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو
جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدم في
العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان المأخوذ ما
يوجد لم يعقل له شيء هو فرد وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو
بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ملحوظ مع الناطق
والاشياء التي تنضاف اليه بعد تحصله لا تفيده اختلافا في الماهية
بل ربما تجعلها مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود
وكهذا الانسان وذلك الانسان تظهر الفرق بين الاشياء التي

يدخل على معنى ويجعله اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي يدخل
عليه ويجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول لما كان
الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود وكان كل ما ينضاف اليه
ويقترن به انما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له لاجل
الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيئا واحدا هو المراد
من قوله لان الذي يفصل في زيد على الانسانية اعراض ولواحق لا
في مادته التي منها خلق **قوله** لا تعذر علينا ان نقدر عروض
اضدادها في اول تكونه وكونه هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض
واللوازم لما فارقته بعد تحصله فلا تتبدل حقيقته بتبدل تلك
العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته
قوله وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية
الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يتكون
انسانا فاما ان يتم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا
يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الانسان ولا ذلك الحيوان وبيان الما
لا يمكن ان يكون كذلك لانهما ان تبدلت انفسخ الشيء الذي هي
ماهيته **قوله** وليس يحتمل التقدير المذكور من ان نعرض اللواحق
او السابقة لو لم تلحقه لواحق جعلته انسانا يعني الناطقية بل
لحقته اضدادها ومغايراتها تكون بعكسه لكان يكون حيوانا
غير انسان وهو ذلك الحيوان الواحد بعينه يعني بعد تكونه فرسا
فهو ذلك الواحد الذي امكن قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده
من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل
ايضا مع بقاء المهية **قوله** بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه تحصله
انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان
الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على وجوده

تبدل الفصل مستلزم لتبدل الماهية

قوله فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس
ذلك على المنطقي اي ان كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها
عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض
فهو على غير الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل
عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقايق والتي لم تختلف
اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها

النهج الثاني في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم

اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في
جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب
ما هو فاما ان يكون حقايق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط
واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة فاما يتقوم به من الذاتيات
فغير مختلف اصلا فالاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى
نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقايق
تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه وكلامه ظاهر مستغن عن
التفسير وهو ظاهر فقوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما
يدل في الموضعين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى
الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو
الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا
اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا
واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول
الانواع العالية والمتوسطة والسافلة يعني النوع الحقيقي التي
تختص باسم نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني قد يتناول
نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه اعني النسبة
الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالى

الفرق بين النوع الحقيقي والاضافي

والنقطة والآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلثة اشيا احدها
اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس
وفصل وليس الآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جايزا للاشتراك المذكور
في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات
حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات
الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين
لا يكون تحت جنس قوله ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع
في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص و
بعض النسخ ومختلفة بالخصوص والعموم وهو اظهر فان الاول
يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة
واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص و
يلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف
الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب
اليه احد ومراد الشيخ ليس ذلك الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي
هو نوع الانواع لانهم جعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة
بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة
بملاصقة الاشخاص في الموضع الآخر اشارة الى ترتيب الجنس و
النوع قوله ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع مترتبة
متنازلة اي ربما تترتب لان ترتبها ليس بواجب في جميع المواد قوله
ويجب ان تنتهي وذلك لانها لو لم تنته في التصاعد للزم تركب الطبيعة
الواحدة من مقومات لا تتناهى فيتوقف تصورها على احاطة
جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وايضا يوجب ترتب العلل
والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته
من الجنس وهو محال على ما بين في الالهيات ولو لم تنته في

التنازل

التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات
التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله
واما الى ماذا تنتهي في التصاعد وفي التنازل من المعاني الواقعة
عليها الجنسية والنوعية واما المتوسطات بين الطرفين فمما
ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه تكلف فضولا بل انما يجب عليه
ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس
وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس
لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها مرتبة خاصة
فاما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس وماهياتها
دون المتوسطات والسافلة كان ذلك مهم وههنا عنهم
خروج من الواجب كثيرا ما الهم الاذهان تنفيا عن الجادة برد
ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم
لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات
الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر
في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبة خاص فانما يلزم
لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض
الذاتية المذكورة قوله واما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس
وماهيتها دون المتوسطة والسافلة كان ذلك مهم وههنا
عنهم وههنا فخروج من الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان تنفيا او
اخر المضل عن الجادة تعرض على سائر المنطقيين فان مقدمهم
الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر
التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه
المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس
وجعلها شبيه مصادرة لهذا العلم لا جزا منه وتبعه الجمهور

في ذلك بل نادوا في بيانا نهتا عليه ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث
المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة
والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان
المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب
المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدي
مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس العالية يقع بحسب الماهية
لم يمكن له ان يحصل الفصول المترتبة ولا سائر المحمولات التي يتركب منها
التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب الاغلب كما بين
في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانما يستغنى
عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان
الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو
طبيب في ماهيات اشيا ربما يستعملها او لا يستعملها اهي معدنية
او نباتية او حيوانية ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متى
هي وشرايط حفظها ما هي وكم هي دون ما لم يشع به او لم يقع اليه
مما يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك مهما وغيره ليس بمهم
فخروج من الواجب الا انه لما تصور امكان الاحتياج اليها في استعمال
قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب
الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا اداب اصحاب ساير
الصناعات العلمية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون
اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول
الى غاياتها اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال
على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك
في انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما كل

ذكر الفصل

ذاتي

ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له
او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو
او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما
اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها
فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم
الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص
بالبعض من ما له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح
للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان
مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى بالضرورة فيل الاولى فحكمه حكم المقول
في جواب ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور
فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي
وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي
مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من
يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملايكة مثلا وعلى التقديرين
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز
بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود
واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان
الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به
عن الملايكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله
عما يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح
وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يخلو
ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي
له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما
يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولانهم

الفصل المميز عن المشارك في الجنس
الفصل المميز عن المشارك في الوجود

على ان لك تجويز تركب اهم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له وليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا الاصول التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات

قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل تنبيه على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو تقريبي ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب به التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب به التمييز العام المطلق من جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى الشيء او ما يجري مجراه فيقال اي شيء هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود الشيء ههنا تعميم الاشياء التي يطلب التمييز ههنا من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك ههنا

قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون فصلا للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس نوع اخير مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس الانسان وليس بجنس للانسان وان كان ذاتيا اعم منه لما فرغ عن بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس الى اي شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا في مناقضة القائلين فيما مر بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو

قوله وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم

وبالقياس الى الجنس فذلك النوع مقسم يريد ان الفصل الذي يحصل به الجنس نوعا ما انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المحصل به والثاني بقياسه الى النوع المحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له ولما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي مقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون لاحد اقسام العالي مقوم السافل هو ما ينضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه

اشارة الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منها ما كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او سواء عم الجميع او لم يعم لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعها بتا والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر والمتوسط كالملون للجسم والنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة كذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد تكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة ببعض كالكاتب له وقد تكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب

التامة بادي البشرة له وقد يكون بالقياس الحقيقي لا يوجد فيه أن لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الحقيقي بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون **قوله** واما العرض العام فهو ما كان شمولها موجودا في كلي وفي غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم والعرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالاسود للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغيرهما كالابيض له **قوله** وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق واعرفها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث الخاصة قد يعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد يعتبر من حيث وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما تكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بين الوجود له فان التعريف بالخفي غير صحيح **قوله** مثال العرض العام الابيض للبيضاء في طائر يقال له باليونانية ققنس وهو متولد غير متولد وقد يذكر له قصة ويمثل في البياض به كما في السواد بالغراب **قوله** وربما قالوا العرض محذوفا عنه العام ويخلطون المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقابل الجوهر وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض العرضي المشهور عند الظاهر بل اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما

العرض العام

افضل الخواص

العرضي

يكفر

يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجديد والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة من اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة **قوله** وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان الماشي والآكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا ينافي في الامثلة **تنبيه** فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تشترك في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ رتب هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام حقة بحسب كتب وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه

قد يجمع الكليات في شيء واحد

بيان الفرق بين ما عبر الشيخ بالاشارة وما عبر بالتنبيه

الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة وهي ان كل واحد من
الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان و
كالجوهر الذي يقبل الابعاد لانه حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث
مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول
انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات للخمسة في هذه الاقسام
الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع
لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي
وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها
تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا ينقاس الى
ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل ينقاس الى ما فوقها وايضا
القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفعل والتي تخرج الاضافي
انما تكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده من
غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات
المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما تتفق
في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها
وهي النوع واما ليست مقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة
بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض وهذه القسمة
وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اردنا
الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب
ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت
في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا
يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي
هو اما الخاصة او العرض وهذه بالقوة مشتملة على قسم آخر وهو
ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتيبه

النوع الذي هو احد الخمسة

تحت

تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا يجري
غير ذلك في كل قسمة تجري مجراها في اخراج الاضافي **اشارة**
الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة
الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء
في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين بانه
كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم
بالمعنى الثاني بانه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا
والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط
قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت
حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي الكلي هو الجنس للخمسة
ولذلك وضعه في اوائل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على
طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي
اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيه وهو المنطقي وعلى الملحوق مع
اللاحق وهو العقلي وقد ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي
لا غير وانما قال في رسم الفصل يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره
لان الخاصة ايضا قد تحمل في جواب اي شيء هو الا انها انما تفعل
تمييزا عرضيا لا ذاتيا جوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس
يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا
ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب
والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان
الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان
الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك
سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها وكونه صالحا لان يحمل
فمما يعرض له بعد تقومه وكذلك البواقي ولهذا اورد الشيخ

رسوم الكليات الخمس

تعريف الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي

رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها للتعديد

حد الحد

اشارة الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء هذا حد الحد و
تقسيمه بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات

تقسيم الحدود

والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان
انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا
للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا
واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها يفضل على بعض بحسب ازدياد
الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب
الماهية كما مر والمراد هيهنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد
يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية
بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال
عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك
لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء
اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو
الحد الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل قوله
ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة
مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم
الخاص فصله اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون
مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه
يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل
فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو
التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب
واجزائه معقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي فقد يكون
من اشياء ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد في العدد وكالهيولى

الصورة

الصورة في الجسم او غير ملتئمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة
او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافة
الى غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما
يطول ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس
ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فلا تعرف
بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي
التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح
المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها
ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال
على ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي
المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من
جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو
قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله فما لم يجتمع للمركب ما هو
مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلي
الصرف فان سائر المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك
وخاص قوله وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول
يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل
عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما
وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن الحدود في افادة
تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تقتضي
انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كلها فان ذلك القول

كل محدود مركب

يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله فكل محدود مركب في
المعنى هيهنا صرح بانه يريد التركيب العقلي قوله ويجب ان نعلم

الغرض من التحديد

بان الغرض العقلي في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا

بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل ان يتحقق
به المعنى كما هو الظاهريون يرون ان الغرض في التحديد هو التمييز
فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حداله
ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي
كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من
التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشيا لا يقف
دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه
الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشيا الغير
المتناهية التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما
هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني
قوله فاذا فرضنا ان شيا من الاشيا له بعد جنسه فصلان
متساويان كما قد يظن ان الحيوان بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كا
لحساس والمتحرك بالارادة فاذا اقتصر على احدهما وحده كفى في الحد الذي
يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق به
الشيء وحقيقته كما هو قوله لو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات
فقط الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا
وجه لاعادته والمنطقي من حيث هو هو يجوز ذلك فعليه ان يحكم
بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى تتم المقومات قوله ولو كان
الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان
جسم ناطق مايت احدا هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم
مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان
هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمايت عندهم فصل اخر
بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم
في كونه حيا ناطقا ويباينهما بالمايت والحق ان الحي الناطق يقع

عليهما

عليهما بمعنيين وهم وتنبيه اذا كانت الاشيا التي يحتاج الى
ذكرها في الحد معدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد
الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها
اجمع ولم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني
عن تفريد واحد واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم
الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول
وقد علمت انه اذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز و
الحذف اذ كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك
يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمد متعمد وسمى ساه او نسي ناس اسم
الجنس واتى بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حادا
مستغطين صنيعه في تطويل الحد فلا ذلك الايجاز محمود كل
الحمد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ فيه القوا
من الجمع والترتيب الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين
في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني
التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على
فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ
فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي ان الحد لا يتم بجميع
المقومات بل يجب مع ذلك ان ترتب فتقدم الاجناس ثم تقيد
بالفصول ليحصل صورة مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما
يتفق في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز وستعلم
الرسوم عن قريب يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز فان
زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة يقتضي
مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب
قوله ثم قول القائل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن

بيانا لشيء اما في مجهول لان الوجه غير محدود فربما كان الشيء
وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال الاشكال
هنا في حدود غير اضافية خطا قد ذكرهم في كتبهم فليتذكر في
ـيتر الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا
يشتمل على تخطئة تحديد غير الاضافي كمن يحدد النار بانها اخف
الاجسام والطفها واعلم ان الحد مضافا الى المحدود الا ان
الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز
جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته اشارة الى الرسم واما اذا
عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها
بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه ما ذكره الشيخ رسم للرسم
وحده ان يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية
باجمعها ولا تكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء
والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص
يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل
على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات
وايضا منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه ردي
وهو ما يخالفه في شرائط الجودة المساواة للمرسوم لبلا يتناول الشيء
ما ليس منه او يخلو عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات
مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا
في رسم الخفاش انه الطائر الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها
بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل
الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا تعرف
الا بعد معرفة الملزوم فيكون الملزوم به دورا لا يحل عنا الا
حله به وهو قوله يفيد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى

يتركب

يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال
في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله ان يقال المساواة
في نفس الامر هي غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن
عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا
العلم بها فانا نظر الباحث عن الشيء بما يكتنفه من لوازمه
وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة
واوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا
له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا
يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان
اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو
واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك
لان الواحد منها لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة والا
لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية
موجبة لانتقال الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان
صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال بالحقيقة
شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب يعد الحدود والرسوم
في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن
من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه
مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي و
انما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون الا مؤلفة
قوله واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليتقيد ذات ليفيد
الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه عريض
الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث
زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا انه لا بالوضع

الا على شي ما يستلزمها او يختص بها اما ماذلك الشي في ذاته
وجوهره فلا يدل عليه الا بالاستدلال العقلي واذا وضع الجنس دل
على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به
قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشي
فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين
لم يكن رسمه الا للمهندس هنا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق
ذكره ولما كان حال الشي في البيان والخفا مختلفا فربما كان
البين عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسما عند
قوم غير رسوم عند آخرين وما مثل به في آخر الفصل وهو ان
رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا
يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان
المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يبرهن حال
زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود
دالة على الماهية فكذلك الرسوم **اشارة** الى اصناف من
الخطا تعرض في تعريف الاشيا بالحد والرسم اذا عرفت
بانفسها ودلت على اشكال لها في غيرها هذه اصول نقلها
مما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل ويسمى هو
امثالها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم
ينشعب عنه حكم آخر يمكن ان يجعل كل واحد منها معتمدا
من هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني
وقدم المواضع اللفظية **قوله** من القبيح ان يستعمل في الحدود
الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان
يستعمل فيها الالفاظ الناصة المعتادة يريد بالحدود
الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار هما ما

المجاز والمستعار

يطلق على غيرها وضع له لقرينة يقتضي العدول عنه الى الغرض او شبه
الامر عقلي او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق
في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون
مستندا ولا يلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق
النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسأل القرية
والمستعار كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض لهما
جناح الذل والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب
قوم قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على تركيب يتنفر
الطبع عنه ويقابلها المهذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشة في لفظ عد
سمجا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة
الى الكشف والبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ
الناصة هي التي تعرض المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون فيه
معرضه ويقابلها الموهمة والمغلطة وفي بعض النسخ بدل المعتادة
للمتداولة ثم بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن
فهم المعنى الى النظر في اللفظ **قوله** فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ
مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل
على ما اريد به ثم ليستعمل وقد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في
المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها
واضع لغة او يستنبط تركيب يحتاج اليه لم يسبق لواضع لغة فلم يضع
لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الالفاظ
بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية
الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها
طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون
خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس

الحقيقة

المجاز والمفرد

المجاز والمركب

اللفظ الغريب

اللفظ المعتاد

اللفظ الوحشي

اللفظ المهذب

وفي المركبات القياس والاستقرا **قوله** وقد يسهو المعرفون في
تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج
بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى
منه كقول بعضهم ان النار هي الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس
اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان
الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك
فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا او مضمرا اما المصرح
فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم
ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية فانها تخالف
المساوات والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع
وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى
ان يعرف بالشيء وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين
زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم يحدون
المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الاخر مثلا ثم
يحدون الشيئين بانهما اثنان فلا بد من استعمال الاثنين في
حد الشيئين من حيث هما شيئان هذه هي المواضع المعنونة فمنها
تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه
ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو
دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي
ردي لانه لا يفيد المطلوب والاخفى اردا منه لانه ابعد من الافادة
وبنفس الشيء اردا منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض
الصور فيتعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري اردا منه
لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه تقدم بمرتبة واحدة والثاني
يقتضي ان يكون له تقدمات فوق واحد والدور الظاهر اشنع

والخفي

ويقابل الملكة والعدم

والخفي اردا في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد في مثال
التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد
تقابل التضاد بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ فتعريف دوري بحسب
الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا
قوله وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة
اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات و
الاضافيات على ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطا قولهم
ان العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من الاحاد هي الكثرة
بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان
ملحوظ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة — تقسيم التكرار في الحد
فيكونون قد كرروا التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد
وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب
الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما اشتمل على تكرار لا حاجة اليه
ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان
بشري ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد — التكرار الحاجي
والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سوال يشتمل
على تكرار كمن يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب في
جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو قبيح بالنظر — التكرار الضروري
الى السوال قبيح لولا السوال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض
المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار
هي ما يتركب من الشيء ومن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرتين في حده ومرة
في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكره ومنه ضرورة كما هو
المثال المشهور هاهنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد
الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعر مخصوص بالانف لا اي تقعر اتفق

والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال له في صفة صاحب الانف حين
يقال الرجل الافطس لان هنا عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد تقرر في تفسير
الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعر او ذو تقعر في الانف فعلى
الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان
معناه انف هو انف ذو تقعر وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف
ذا تقعر في الانف لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان يكون
ذا تقعر بل انما يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعر في الانف
حينئذ يكون معناه انف هو شخص ذو تقعر في الانف وكلاهما
غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعر لا يكون الا للانف و
حينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شيء
لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعر
لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجيء بيانه
قوله وهذان المثالان وقد بينا بيان بعض ما سلف مما
سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار يختلف فبعض ما سلف
هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع
التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكرار
لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض
اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشيء
بما يقتضي تقديم معرفة مؤخرة على نفسها غير السهو من جهة
تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين
يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود
في الحدود وذلك لان القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه
يقول الكيفية ما به يقع الاتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود
في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين وهم وتنبيه

وانه

وانه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما
مع الاخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيوخذ كل
واحد منهما في تحديد الاخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه
وبين ما لا يعلم الشيء الا به فان ما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة
مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم
الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح
الفاحش ان يكون الانسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسأل
ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت
الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق هنا الا ضربا
من التلطف مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان تولد آخر
من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا
الرسم شيء يتبين بالابن ولا فيه حالة التضايف لكونهما معا
في الوجود والعقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشيء بالمساوي
فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما
متضايفين ليتحصلا منه معا في العقل ويخص البيان بالذي يراد
تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه
حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوانان هو
الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين من الاضافة و
تولده من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار يعطي
المعنى وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب
ويخص البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية
قوله ولا نلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم
الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا فهنا الان ما اردناه
من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى

رد على فرفوريوس

بحث الجنس على ما في التعليم الاول

تعريف التركيب الموجب نحو التصديق رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول
على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول
عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسمين
وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على انه المضافين لما كان تمامية
كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فيجب ان يوخذ كل واحد منهما في حد
الاخر واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس محل الشك بل زيادة الشك
بتعميمه لجميع المتضايفات ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع
في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته
ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في
حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح عليه بالجنس
ولم يكن دورا

مبحث القضايا

النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة
الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على ان
نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله

معنى الصدق والكذب

او كاذب قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق
وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق و
الكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اورد تفسيرا
للاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر المركبات ولا يكون ذلك دورا
لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع
بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف
غيرها مما يجري مجريها عاريا عن الالتباس فيراد منه الاشارة الى تعيين
ذلك الشيء انما يخصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو
كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما
يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه

لانه

لانه لو تعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول
انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل احد الصدق والكذب عليه كما لو
وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به
ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا قوله
واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والدعاء
ونحو ذلك فلا يقال لقائلها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد
تعرض بذلك من الخبر في بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر
وهنا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان
لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها
خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا
ويراد به انك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد
تفضلك وكذلك في سائرها

اصناف الخبر

قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة
وذلك لان التركيب اما ان يكون اوله تركيب يقع عن مفردات اوما في قوتها
او لا يكون بل يكون من تركيب مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل
على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي
واما المركبات من التركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على
الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا على البعض فان بعض
الاقوال الجازمة لا يكون البعض الاخر فاذن لا بد من ان يتعلق بعضها
ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة يقتضي اما اتصالا
او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل
فاذن التركيب الخبري ثلثة وانما قال واصناف التركيب الخبري لم
يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس يستلزم
وجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم
يتغير ماهية الجزء في قولنا عن خبرية السغينة وقد تغير التركيب

الحملي

الشرطي

المتصل والمنفصل

بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات
الاخبار المتغيرة فقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور
لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المتغيرة فليست بفصول
لها بل هي عوارض لحقتها بحسب ما يقتضيه احوالها الخارجة بعد
تحصيل جزئيتها فنصيرها اصنافا فاما اذا نظرنا الى الصور فلا شك
في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت
الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي
دون الاصطلاحي قوله اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم
فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان
الانسان حيوان وان الانسان ليس بحيوان فان الانسان وما يجري
مجراه في امثال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا
هو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب مما يعدم الحمل فيه اعني الثاني
يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها
قوله والثاني والثالث يسميهما الشرطي اما المتصل
فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما
المنفصل فملحق به لانه يشاكله في التركيب ولان حقيقة الشرط هي
تعليق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك
سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين قد اخرج
كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل
ان يقال ان احدهما هو الآخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما
يلزم الآخر ويتبعه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال
كونهما جزئين من شرطي ووجود تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا
يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الآخر ويباينه و
هذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين

مقادير

الايجاب الحملي

السلب الحملي

مقادير كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة ولولا اذ او كانت
لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا
اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حدث
اما او كانت هذه قضايا فوق واحدة انما يسمى المتصل وضعيا
لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرطية
لا يقتضي التشكك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق
الحكم بوضعه فقط وبقية الفصل غني عن الشرح اشارة الى الايجاب
والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه
ان الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان
او غير موجود فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من
غير زيادة شيء وفي اي حال بل على ما يعم المقيد والموقت ونقيضهما
والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر وحاله تلك
الحال اقول ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا
في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان
احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم
نحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودة في الاعيان فانا نحكم
ايضا على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه
ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا
الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل فقط ثم
اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم
حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات
ولا انه حاصل من حيث انه لا يعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا
ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا
انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غيره للكلام

انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط
لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من
حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد
ولنا ان نلحق به ما سنامر ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصا
يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد
عن جميع ذلك فهذا مجرد مفهوم الحكم بالايجاب كان او بالسلب
قوله والايجاب المتصل مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون بحرف الشرط
ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون بحرف الجزاء ويسمى التالي
او صحبه من غير زيادة شيء آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا
اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل
موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب
المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان
يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين الا
قد يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق و
يشملهما الصحبة المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم
بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم
معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي
موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييدا وتوقيت ولا توقيت
والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك
الايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين
اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة

الايجاب المتصل
السلب المتصل
الايجاب المنفصل
السلب المنفصل

اوسالبة

او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا تستحق ان تسمى
مقدما او تاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة
بالطبع اذ لا تفاوت في تقدمها ايهما اتفق ولانها يجوز ان تكون فوق
اثنين فلذلك لم يذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة
اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية
وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة او سالبة مثل
قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا فان
بين كمية هذا الحكم اعني الايجاب والسلب بل اهمل فلم يدل
انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة مثل قولنا
الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب فان كان ادخال الالف
واللام يوجب تعميما وشركة وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا
مهمل في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في
ذلك فلصناعة النحو فلا نخلطها بغيرها واذا كان موضوعها
كليا وبين قدر الحكم وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة
فان كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة
مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد
من الناس بحجر جميع ذلك ظاهر قوله وان كان انما بين ان الحكم
في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة
جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنقول الحكم على
البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم
حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان
الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص
البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة في التخصيص
وذلك ظن لا يجب ان يحكم على شاكلة انما الواجب ان يحكم على

الخصوص والاهمال والحصر في الحمليات
الكلية والجزئية

مايدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة
الجزئية تدل على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال الكلي ان لم يتعرض للثاني
بخلافه ومع عدم احتماله ان تعرض وقد كان الثانية بخلافه قوله
واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب او ليس كل انسان
بكاتب فان مغزاهما واحد وليسا بيمان في السلب اما قولنا ليس
بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة
لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان
بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب
الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد
منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي و
اما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر لكن
اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس فالجزئي معه
دائما دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة تستلزم السلب
الجزئي قطعا ويحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى
من غير تفاوت وهذا معنى قوله فان مغزاهما واحد وليسا بيمان
في السلب ومغزى الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء
دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم انه وان كان في لغة
العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على تعيين
الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام هو موقع كل الا
ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام
ونوع وتقول الانسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي جرى
ذكره او عرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه ويكون
القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا
مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى.

مثل

شاطرا واجمعين ومثل هيج بالفارسية في الكلي السالب قد
ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع فانها من حيث
هي هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة
ولا واحدة وانما تصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها
يخصصها بها فلا يخلو تلك الطبايع اما ان يحكم عليها من
حيث هي هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او
تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا فيحصل
من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية و
من الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال
الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق فكما في قولنا
الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على تعيين
الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان
هو الضحاك وهي مهملة واما على التخصيص ويسمى لام العهد فكما
في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وبلفظ الفضل ظاهر اشارة
الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر
فيه طبيعة تصلح ان تؤخذ كلية وتصلح ان توجد جزئية فاخذها
الساذج بلا قرينة مما لا يوجبان يجعلها كلية ولو كان ذلك
مما يقتضي عليه بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان
تقتضي ان يكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما
كانت تصلح ان تؤخذ كلية وهناك تصلح ان تصدق فجزئية ايضا
فان المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب وتصلح
ان تؤخذ جزئية ففي الحالين تصدق الحكم بها جزئيا فالمهملة
في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع
ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم

وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان بصريحه
في قوة الجزئي فلا مانع ان يصدق كليا الحكم في المهملة على الطبيعة
المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على
جزئيته بل تحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الامر منهما كما مر في السلب
من الكل لكن الكلية منهما تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة
في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن محوى القضية الحكم على البعض
بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في
قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك
بل بالعقل والفاضل الشارح الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم
مطلقا اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة هي دلالة الالتزام والفاظ الكتاب
ظاهرة ولما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا
يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع

حصر الشرطيات واهمالها

اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها
اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
او قلت دائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت
الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل
موجود او قلت ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون
النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون
اذا طلعت الشمس فالسماء مغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في
الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب
واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او قلت ليس
دائما اما ان يكون الحي صفراوية او دموية فقد حصرت الحصر الجزئي
السالب حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال الاجزاء كما في الحصر
والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او

تخصيصه

تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص
يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال لا تقبل الشركة يقتضي الخصوص
واما الحيض في ذلك على التفصيل فبان نقول كلية الحكم الايجابي في
المتصلة اللزومية ليست بتكررات الوضع بل الحصول التالي عند
وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل بتعميم
الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان
زيد يكتب فهو يحرك يده فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما
تحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات
كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل حال يمكن ان
نفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة
او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة
مع الكتابة في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة
مع وضع الكتابة واذا كانت كليته هذه فجزئيته ان يكون في بعض
الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما يختص ببعض الاحوال
قولنا اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه
ناطقا دون سائر الاحوال والسالبة ايضا لان منه السلب لا سالبة
اللزوم على قياس ذلك في الباقي واما سالبة اللزوم فان لا يكون
اللزوم الايجابي اما الكلي او الجزئي صادقا بل الصادق اما
ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه الحال واما كلية
الحكم الايجابي في الاتفاق فهي تعميم اوقات صدق التالي مع
صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام للمقدم التالي وجزئيتها
تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق
هي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا
من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم

واما الاهمال في جميع ذلك فيترك التعميم والتخصيص والخصوص على
قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية
الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الاوقات و
الاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته
بكون التعاند في بعض الاوقات او الاحوال كما يكون مثلا بين الزائد
والناقص في حال لا يكون للتساوي وجد دون سائر الاحوال وذلك لما
على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء
معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي
صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا فهنا ما يقتضيه
النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر
في الكتاب اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان
يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى
اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسائط او ما في
قوة البسائط اول انحلالها والحملية اما ان يكون جزاها بسيطين
كقولنا ان الانسان حيوان او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق
المايت مثله او منتقل بنقل قدميه فانا كنا نعد في قوة البسيط
لان المراد به شيء واحد في ذاته او كحيثية يمكن ان يدل عليه بلفظ
واحد فقد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات
بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان ينحل
الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما
الحمليات فانها تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية
عن الشرح اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حرف
السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة على
الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا

قصدنا

فقصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية و
نعدل بها عنها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية
فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال
فلنضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما في القضايا السالبة و
الموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فلنركب
اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا لا بصير
او غير بصير بازاء البصير في الاسماء وصح ولا يصح بازاء صح ويصح في الافعال
ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها
الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا
القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللاأعمى كاللاأعمى
ولا يزال على قياس الثبوتيات قوله ويعني بغير البصير الاعمى او
اعم منه ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة
في اللغات كالاعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع
في الحاجة الى العبارة عنها سواء فاصطلح بعضهم على اطلاق
تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها
بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما يقابل
المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة
الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخيرة واتخذ
بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم قوله
وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير وبحوه كشيء واحد ثم تثبته او
تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان
اثبت المجموع كان اثباتا وان سلبته كان سلبا كما في قولنا زيد
ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد
كان حكمه في التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت

الاتصالية والعناد ونفيهما لا يجب كون اجزائهما موجبة او
سالبة فكذلك ههنا يكون القضية الحاسية اذا كانت حاكمة
بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة
بنفيه عنه **قوله** ويجب ان يعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون
لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث
معنيهما واذا توخي ان يطابق اللفظ المعنى بحدوده استحق ان
لفظا ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف
تارة في لغة العرب اصلا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد
هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية
الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة
تشير الى معنى ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان
الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق
من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في
المعنى اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد
يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها
تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا و
تحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد
تشتمل عليها ولذلك ترتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها
الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة
عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع
او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع و
المحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب
يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله
وحقه ان يقال هو زيد كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الا

القضايا الثنائية
القضايا الثلاثية

الجامدة وحدها وقد تسمى في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط
لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العرف
فهو لا يرتبط لذاته باسم متقدم في حال من الاحوال كالمبتدا و
غيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا اذا تعلق به
الى رابطة اخرى غير الذي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع
هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب
مثلا ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم
عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته بل هو اسناد
الخبر الى المبتدا والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة جزء مفرد مربوط على
مبتدا برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله **قوله** واذا دخل
حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل
النفي على الايجاب فرفعه وسلبه واذا دخلت الرابطة على حرف
السلب جعلته جزءا من المحمول وكانت القضية ايجابا مثل
قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف في مثل قولك زيد ليس
هو غير بصير فكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية
داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية
التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة اما الاول
الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والموجبة المعدولة
لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت
القضية سالبة وان تاخرت جعلها الربط جزءا من المحمول
فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت
سالبة معدولة واما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية
او بالاصطلاح ان وقع على فاين الاداتين كما يقال في اختصاص
ليس بالسلب وغير بالعدول قوله تسمى معدولة اقول فبعضهم

معدولة المحمول

حتى كان حرف النفي هو الفعل لان الفعل الفاعل يقتضي الرابطة

معدولة الموضوع

يسمون هذه القضية معدولة منسوبة الى المعدول الذي هو
المفرد **قوله** وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك
كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم منها
معدولة المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع وقد يقل البحث
في هذا الصنف لعدم التناسب بالسالبة بخلاف الاول
قوله فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة
او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على
كل فاقد البصر من الحيوان ولو طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس
بيانه على المنطقي بل على اللغوي كان في يجب لغة لغة قد ذكرنا الخلاف في
ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس
ببصير اي شيء كان وكانه في اطلاق اعدام الملكات على معانيها
ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع
من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور
هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون
بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي و
الاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون
بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب
والخلد اللذين ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان
جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد
هذه المعاني على ما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها و
على ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا
والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن
ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات **قوله** وانما يلزم المنطقي
ان يضع انحرف السلب اذا تأخر عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان

فان

مبحث النسبة

فان القضية ايجابية صادقة كانت او كاذبة فان الايجاب لا يمكن
الا على ثابت متمثل في وجدان ومهم ليس عليه الحكم بحسب ثبات
واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا او غير
واجب ويريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق
بين المعدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ
فتقدم الربط على السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان
مربوطا بها كيف كان لان الاعتبار في المعدول انما هو بارتباط حرف
السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في
لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس في مثل قولهم نه بينا است
واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة
يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع
السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان
يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال
انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا
وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما
مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشيء
منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون
عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعا فالسالبة اعم تناولا
للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من
الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة
من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح
على ذلك لما لم يكن قادحا في هذا البيان بل كانت معارضات و
حججا مبنية على اصول غير مستقرة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى
الاطناب ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها **اشارة** الى القضايا

المتصلات و

الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون
مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات
مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثة حملية
ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية ثنتان فتاليف كل
شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضا
ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزا
وهي التي تكون من حمليتين او من متصلتين او منفصلتين وثلثة
مختلفة الاجزا وهي التي تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة
او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة
وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها
بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة
ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما
فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا
واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة
كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية و
منفصلة كقولنا ان كان الشيء خاصة فهو اما زوج واما فرد و
من عكسها كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة
واما النهار معدوما ومن عكسها كعكسه وامثلة المنفصلات
وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين
كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما

البيان الشرطية المتصلة والمنفصلة

ان يكون

ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين
كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون
اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة
كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا
طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا
اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج او اما
فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد
فردا فهو ~~ا~~ ان زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا هذه
الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها وقد تكون شخصيات
ومحصورات موجبات وسوالب يتألف بعضها من بعض و
يتكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التاليف
الاول فهي تكون مؤلفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات او
ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من
شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا
الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا
يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة و منفصلة واذا
قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما
ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت
المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج
واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومن منفصلة وعليك
ان تعد من نفسك ساير الاقسام اقتصر الشيخ من التاليفات
التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة
كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة من

من متصلتين مهملتين احدهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها
متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات
وللفاضل الشارح نعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة
واما ان لايكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مولفة
من الشي ولازم نقيضه وهي يكون مانعة الخلو فان الشي لو
ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع
النقيضان معا وهو محال فلا يكون مانعة الجمع ان كان لازم
النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة لهما ان كان مساويا
وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول بهذه المنفصلة دون غيرها
لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال
لايخلو من طلوع الشمس ولاطلوعها فاذن لايخلو من لاطلوع
الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم و
نقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين نقيض
المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور فالمنفصلة
التي اوردها الشيخ مولفة من الشي وملزوم نقيضه لانها مولفة
من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للاطلوع
الشمس لان رفع التالي لايلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو
سهو فاورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال
متساويان وصدق الانفصال بينهما اي جزويه اتفق مع نقيض
الاخر فهذا ما اورد الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان
هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشي ونقيض لازمه
على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي المذكور بهذه المنفصلة
لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع





اجتماع طلوع الشمس مع لاطلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها
مع لاوجود النهار المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم
ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم
ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها
الشارح مولفة من الشي ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فاذن
فاذن هو سهو فاورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا
التطويل انا اضفنا الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة تتبعها
وتتبع منفصلة حقيقية مولفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه
وعورض باضافة منفصلة اليه تتبعها وتتبع ايضا المنفصلة
الحقيقية المذكورة فهو اضى الشارح بترجيح الاولى على الاخيرة من
غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة
مانعة للجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهو الذي
اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة للخلو دون الجمع من نقيض
المقدم وعين التالي وهو الذي اوردها الفاضل الشارح ولا
يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة ذلك انا لجعل اللازم
في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة فلا حرج على الشيخ
في ايراد احد اللازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان
يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون
ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ
واما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين قوله والمنفصلات
منها حقيقية وهي التي يراد فيها بانها انه لايخلو الامر من احد الاقسام
البتة بل يوجد واحد ولحد منها فقط وربما كان له الانفصال الى
جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر وهذه هي التي
تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة الى الشي ونقيضه فان النقيضين

هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد
المتناقضين او كليهما مساويا له في الدلالة فيخفى المناقضة فيهما
كما يقال العدد اما زوج واما فرد لا واما ما ينفصل الى جزئين فقط
من حكمه واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل
الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زائد واما
ناقص وهو مما ينشعب من قولنا انه اما تام واما غير تام وغير التام
اما زائد واما ناقص وكذلك اذا انفصلت ساير الاجزاء الى اجزاء
اخر وبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة الجمع
والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين
قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه
اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول
ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال المحصورة في اربعة والكليات
في خمسة ولعل النسخة التي وقعت الى من شرح سقيمة ولا تكشف
من ساير النسخ واما ما كان غيرها خارج الحصر فكقولنا المضلعات
المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى قوله
ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها ما ما يمنع منع الجمع فقط
دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان
هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا
وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها باما ما نع الخلو فقط عن الاقسام
ان كان يجوز اجتماعهما وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى حذف
جزء من الانفصال الحقيقي بايراد لازم منه اذا لم يكن مساويا له مثل بل اعم
قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون
في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه
ما انما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع وقوعه

ولا

ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع اذا حذفنا احد قسمي
الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يباينه بل يكون اما اخص منه
او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده او للخلو
وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه
لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم
النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو
اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع
مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض
ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو
اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا
ومثال الاول ان نقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر
اخص من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا الشيء اما شجر
او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله يحصل منهما
قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعا الجمع دون الخلو اذ
لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما
كالجبل وحينئذ يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه و
يستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام
ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان نقول
زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده
بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده
بدله يحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعا الخلو
دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في
البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه
فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر

من ان يحصى واما الآخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا
الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما ان يصدق فيهما
فيقال هذا اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما ان يدعي
الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا
اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول بانفراده مانعا للجمع و
الثاني مانعا للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين
في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه ذلك القائل من امتناع
خلوه منهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان
كل واحدة من هذه المنفصلات قد يتالف في اللفظ من حمليتين
كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا
الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا
العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم
الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا
واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ينقسم
بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهذا
اما حيوان او ليس بانسان هذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى
فالحقيقية لا بد من ان تتالف من موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة
الجمع يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من موجبتين
وذلك ظاهر ولا يمكن ان تتالف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية
لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتالف من
سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن
ان تتالف من موجبتين لاشتمالها على ما يشتمل عليه الحقيقية
وزيادة **قوله** وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وقد اوردناه
ههنا كناية يريد بها المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد

منهما ويمكن ان تتالف من

ولايراد

ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله يقول رايت اما زيدا واما عمرا حين
تشككت في رؤيتهما ويقول العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع
الناس اي غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة
قوله ويجب عليك ان يجري امر المتصل في الحصر والاهمال و والمنفصل
التناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع
والتالي كالمحمول هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو
بالاحالة على الحمليات فان حكمهما في جميع ذلك واحد وقد
مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجيء بيان التناقض والعكس في
موضعه ان شاء الله وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل واسم
المنفصل ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا
العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع **الشيخ**
الهيئة تلحق القضايا وتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره
الادوات هي التي تلحق الهيأت بالقضايا الا ان المنطقي لما كان
نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيأت دون الادوات
قوله انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون
الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فصح ذلك زيادة
في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه
الزيادة تجعل الحمل مساويا للموضوع او خاصا بالموضوع وكذلك
قد تقول ان الانسان هو الضاحك بالالف واللام في لغة العرب
فتدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك تقول ليس انما
يكون الانسان حيوانا او تقول ليس الانسان هو الضاحك و
تدل على سلب الدلالة الاولى في الايجاب ان المحمول قد يكون
اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون
مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه

ذكرها في القضايا

الحصر والاهمال

كالخواص غير المساوية فلفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم
عن المحمول وهو معنى قوله بجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس
اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك فاثبت العموم **قوله** ونقول
ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه احد شيئين احدهما انه
ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس يقتضي الانسانية معنى آخر
والثاني انه ليس يوجد انسان غير الناطق بل كل انسان ناطق يريد
لا يقول ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان
والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق
قوله ونقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار ههنا كانت
الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم
ووضعه ليتسلم منه وضع التالي راهنا اي ثابتا ولفظة لما تفيد
مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم
موضوع لا يحتاج الى بيان **قوله** وكذلك نقول ليس يكون النهار
موجودا الا والشمس طالعة يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس
طالعة فيفيد هذا القول حصر في المحوي من بيان القضية بها انه
الادا بين نصيه محصورة كلية **قوله** ونقول ايضا لا يكون النهار
موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك هذه والتي قبلها
من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما تخلو عن ادوات الاتصال
العناد ويكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار موجودا
الا ان يكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما
كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في
قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس
طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا يتغير اجزاؤها **قوله** ونقول ايضا
لا يكون هذا العدد زوج الزوج وهو فرد وهذا في قوة قولنا اما

القضايا المحرفة

ان يكون

ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا وهذه ايضا
من المحرفات وكل زوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر
العشرة مثلا يكون مربعها ازواجا وكذلك القول في الافراد و
مربعها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما
ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا
يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال
آخر لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما
ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا
وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما
في حالة الرمي مثلا **اشارة** الى شروط القضايا يجب ان تراعي
في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل ج
هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا
قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء
والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكرة فليراع اما بالقوة
او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني
مما يوقع غلطا كثيرا يذكر في هذا الفصل قوانين لا يتحصل معاني
القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة
وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع
في اي الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه و
بين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل
الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالبة
الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال
الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالها و
هذه الشروط قد تذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين آخرين

ذكر شروط القضايا

مبحث الموجهات

كما يجي ان شاء الله تعالى **النهج الرابع** في مواد القضايا وجهاتها

اشارة الى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية اوما يشبهه ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي الى المقدم ايضا بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما للمحمول بعينه في انها لا تخلو من ان تكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولابد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجي بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك خصصت بالنظر فيها **قوله** سواء كانت موجبة او سالبة من ان تكون نسبته الى الموضوع نسبة ضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبة ضروري العدم كالحجر في قولنا الانسان حجر او ليس بحجر او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة

الانسان

مواد القضايا

ممكنة

ممكنة ومادة ممتنعة يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر **قوله** ويعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي يصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها نقول ويعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء نقول الانسان حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي نعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه غير ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النطق بتلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناولة للوجوب والامكان الحقيقي على ما يجي ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية الذي هو الجهة **اشارة** الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فهي اما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة

الاطلاق العام

او دوام او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان
الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد يعد
المطلقة في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي
التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء آخر من
ضرورة او دوام او ما ينافيهما والامكان يقابل الضرورة ولكن
في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار
الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا دوامهما فالضرورة
والدوام لا يشتملان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان
فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما
وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان
ضرورة او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها اعم للاربعة وليس
كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما تتناول ما يكون مشتملا
على حكم متحصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل
الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا
جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل
جميعها تحتها من حيث العموم **قوله** واما ان يكون قد بين فيها
شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من
غير دوام وضرورة هذه الامور هي التي يمكن ان يقيد بها القضية
التي بين فيها حكم والمطلقة العامة انما تتناولها جميعها من حيث
العموم ولم يذكر الامكان معها لانه لا يثبت في ما بين الحكم فيها حاصلا
بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا
والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دام الضرورة
حاصلة ولا ينعكس اذ هي من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير
ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر معها الدوام وقيده بالا ضرورة

ذكر اقسام الضرورة

لئلا يتكرر الضرورة وسمي الخالي عنهما بالوجود فانه لا يستفاد بها
الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري واما
غير ضروري وغير الضروري اما دائم واما غير دائم **قوله** والضرورة
قد تكون على الاطلاق وقد تكون معلقة بشرط والشرط اما دوام
وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا
نعني بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا
كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود الذات
انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب
واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل
قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على الاطلاق ولا ما دام
موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا
وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو
الانسان وههنا وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك
فان للمتحرك ذاتا وجوهرا يلحقه انه متحرك وغير متحرك وليس
الانسان والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كما
للكسوف او غير معين كالتنفس لما فرغ من بيان الاطلاق
وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة
ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال
من غير استثناء شرط وانما قيد الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها
كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام
وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت
معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة
بما يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب
وقت غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية مكانا

قال والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق
بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته
الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف ما ليس لذات
تباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع
اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه
الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول
فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت
ما دام ليس بكاتب وحينئذ صيرت السلب جزءا من المحمول وكانت
القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد
يتعرى عن الوصف كالانسان ومتيقارن كالمتحرك والمحمول الذي
يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دام
الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاتة والاول
داخل المشروطة بحسب الذات فلا خفا يتعين افراده قسما فالمشروطة
بالوصف مطلقا يشتمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة
الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد هاهنا بالمشروطة بحسب
الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية ابدا
فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب
وهي ضرورة متاخرة من الوجود لاحقة به وساير الضرورات متقدمة
على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي
والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية خالية من سائر
الضرورات مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط الاول وان
كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط
فقد يشتركان ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك الخصين
تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وما

يشتركان فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية الضرورية بالشرط الاول
اعني بشرط وجود الذات يقع على ما يكون للذات وجود دائما و
على ما لا يكون للذات وجود دائما فالاول يساوي الضرورة المطلقة
في الدلالة وان كان مغايرا لها بالاعتبار فان المشروطة اي شرط
كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم فيهما حاصل
لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا
ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم يقيد بلا دوام الذات بل تركت كما
هي مثناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك
الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود
الذات فالاخص هو المطلقة التي هي مع ذاتها والاعم هو المشروطة
المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت بلا
دوام الذات كانت هي والمطلقة تشتركان في معنى ثالث غيرهما
اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما
يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما
وعلى التقديرين جميعا فما يشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب
الذات مطلقا الثاني هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي
يقابلها الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط
في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله
ذلك بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة
اخرى قوله واما سائر ما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم
من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري يعني الاقسام
الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع
على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط
الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم العبس

اشتراك الاخصين تحت الاعم والثاني اشتراك الاخص والاعم اعني اشتراك ... الذاتي ... اعم

اصناف المطلق اللاضروري

الضروري اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضروريات
لا تشمل الدوام للمطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدعا
شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة
من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق
العام بالضروري الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد
ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة
وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما
مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا
الوجه يكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما
ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل
يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها فيكون المطلقة بحسب
هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في
التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل
هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول في القضية
المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها
على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن
تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله واما مثال الذي
هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه
او سلب منه صحبه ما دام موجودا ولم يكن يجب تلك الصحبة كما
انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجودا الخ
وان كان ليس بضروري الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين
الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة
فيه وان اتفق وقوعه لا يمكن ان يدوم منا ولا في الجميع الاشخاص
التي وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري

فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات
فقد يختلفان كما مثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون
بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها غير الضروري وفي
العلوم انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم
يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما
لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي
يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معناها المختلفان سواء
تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا قوله ومن ظن انه لا يوجد
في الكليات حمل غير ضروري فقد اخطا فانه جائز ان يكون في
الكليات ما يلزم كل شخص منها ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب
او سلب وقتا ما بعينه مثل ما يوجد للكواكب من الشروق والغروب
وللنيرين من الكسوف او وقتا غير معين مثل ما يكون لكل انسان
مولود من التنفس وما يجري مجراه هولاء لما ظهر لهم ان الحكم
الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو
ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره وظنوه ضروريا
ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتين فانهما ليستا بضروريتين الا
في وقت ما قوله والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات
فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية كما خصصناها
به وان كان لا يتشاح في الاسماء هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة
وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقسمها ههنا بالوجودية
لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا
اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها
وينبغي ان لا تغفل من هذا الاعتبار اشارة الى جهة الامكان
الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع

الامكان العام

على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهناك ما ليس بممكن فهو
ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعني به ما يلزمه
سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له
بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول

الامكان الخاص

في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون
اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى
الاول يصدق في جانبيه جميعا خصه الخاصي باسم الامكان وصار
الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة
واما ممتنعة وكانت بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة
فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم يعني غير ما ليس بضروري
فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى الامكان وضع اولا بازاء سلب
الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس
بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وكذلك اذا اعتبر
معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع
ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب
فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين
ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل
اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة
والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين
جميعا فالامكان ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلزمه
ذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال ان الامكان
الاول انما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان
الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه
وذلك لانه عني به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي

يقع

يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان
معنى من شأنه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه
من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على
الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابله ضرورة
السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا
يكون وقابله ضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة احد
الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو
قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط **قوله** وهذا الممكن
يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة
في وقت ما كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء
سلب الضرورة الذاتية من الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات

الامكان بالمعنى الاخص

المشروطة **قوله** وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص
من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في
وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان
هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لتكثر وجوه
استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات
الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله
لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب
والسلب وقد تمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية
متساوية النسبة الى وجود الكتابة لها ولا وجودها والضرورة بشرط
المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه
في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف
بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال فكانه اخص من الوجهين
ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يكون

على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الآخر اذا دل احدهما
على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص منه الا
الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال
ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن هاهنا
يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك
قال كانه اخص قوله فيكون حينئذ الاعتبارات اربعة واجب وممتنع
وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة البتة انما ينبغي ان يقول الاعتبارات
خمس لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم محتمل بازاء ما له
ضرورة في جانب الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما
تحت قسم واحد هو الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب
والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا ليكون الاقسام
متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم لجواز تشاركهما في المواد
ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال
ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار
ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل
بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري
الوجود والعدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وهذا معنى
رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون
ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما
فيكون اما سائقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة والبتة
على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات
التي لا يعرف حالها انها موجودة اذا جاء وقتها ام لا فيكون ينبغي
ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان
الاولين يباينان على ما ينبغي احد طرفيه ضرورة ما كالكسوف

الامكان الاستقبالي

ذكر اصول مواد الجهات

فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط فيه هنا ان يكون معدوما
في الحال فقد يشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يجب انا اذا جعلنا
موجودا اخرجناه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انا اذا لم نجعله موجودا
بل فرضناه معدوما فقد اخرجناه الى ضرورة العدم فانه لم يظهر هنا لم
يفرد لك بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا لان الاتصاف
بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا
فيه عدمه في الحال حذرا من ان تلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال
والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى الضرورة وجب ان العدم
الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم يظهر ضرورة العدم فلا يظهر
ضرورة الوجود فحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود
الحالي ولا العدم بل يقتصر على اعتبار الاستقبال اشارة الى اصول
وشروط في الجهات وههنا اشياء ينبهك ان تراعيها اعلم ان الوجود
لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود
بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا
يلزمه المعدوم في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس
اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا
عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حالة في الاستقبال
المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد
من المعاني المذكورة يريد بذلك رفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية
وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او
غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلثة والاول
يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني
والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات
بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله

اذا اختلف وقتاهما فكيف يتلف الامكان الذي هو اقرب من
العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان
الواجب اذا تغير وعرف بالوجوب الذاتي فلا منافاة في ان يحمل الامكان
عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يخرج عنه تحت اسم الامكان
لضرورة داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية
فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار لا يمتنعان
عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب
بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في
الحال لا يتلف المعدوم في تلك الحال مسئلة اخرى منتظمة قوله عن الاولى
واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما
دايما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري
وهذا بيان ايضا لما تقدم بمثال جزئي سلبي وكان المورد قبله
مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر قوله واعلم ان السالبة
الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان
والسالبة الوجودية التي بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل منهوما
الممكن قد يترك لها التفطن فيكثر بسببها الغلط القضية
الموجهة تسمى باعتبار موضع الجهة هو يلي الرابطة لانها بيان
نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي
رفعها فالسلب والجهة اذا تغايرا لم يخلوا اما ان يكون الجهة متقدمة على
السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرة عنه كما في
قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك
الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يناسب
تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة
ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السلبية وان

غير سالبة الوجود بلا دوام

الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورة

سلبت

سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما
معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة
اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت
لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجيء ذكره وسالبة الامكان وان سلبت
العام فهي التي تلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان
سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة
الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود
بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما امكان الوجود
بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل تقتسمان معا
الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي تلازم ما يتردد
بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي
تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب اشارة
الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج
ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب
بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف ج كان موصوفا
ج في الفرض الذهني او في الوجود الخارجي وكان موصوفا بذلك
دايما او غير دايم بل كيف اتفق تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم
من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق
بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان
واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية
ج ولا الجيم الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي
وانما لم يذكر الكلي الطبيعي اي لا الكلي لانه قد يكون موضوعا وذلك في
المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات
والمحصورات وسائر ذلك اذا جمع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا

الفرق بين السالبة الممكنة وسالبة الامكان

الفرق بين السالبة الوجودية وسالبة الوجود

ذكر ما يتعلق بالموضوع

هذا الانسان كان موضوعا لمخصوصة ولن اصح لاحق يقتضي
عموم ووقوعه على الكثرة ولا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع
على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي
العقلي والثاني فان كان حاصر الجميع ما هي مقول عليه اي يكون المراد كل واحد
واحد مما يقال عليه ج او يوصف ب كان كليا موجبا والا فجزئيا موجبا
والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي
بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم للجزئيات
محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو
مذكور في مواضعه واورد الفرق ايضا بين الكل وكل واحد بان كل واحد
من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا المثال يفيد
التبعيض وفي قولنا كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على
مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من
الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية
فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف ب لا ما هو طبيعة
ج نفسها كانه المهملات وذلك لان لفظ كل لا يضاف اليها هناك
وثانيها انا نعني ب كل واحد مما يوصف ج بالفعل لا بالقوة وخالف
الحكيم ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان
الفاضل
يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف
للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال
له انه انسان وثالثها انا نعني به الموصوفات ج بالفعل على وجه اعم
المفروض الذهني والموجود الخارجي ولا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا
نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من
المنطقيين في ذلك ذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط
على ما سياتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات ج سواء يوصف

دايما

دايما او غير دايم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام
الذي هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في صدر
البحث فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما
يختلف الموجهات بحسبه قوله فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير
زيادة انه موصوف به وقتا ما او حالا ما او دايما فان جميع هذا اخص من
كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة
من الجهات وبهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما سامع حصره يشير الى مفهوم الاطلاق
العام مع الايجاب الكلي وهو ظاهر قوله فان زدنا شيئا آخر فقد تحسنا
يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وتلك
الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد
مما يوصف ج دايما او غير دايم ه وهنا حال الموضوع وكرر هذا الشرط
الذي يخالف شرط الضرورة بينهما على الفرق بين الجهة التي لوصف الموضوع
بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه
ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة ه وهذا بيان جهة القضية
قوله وان لم يكن شيئا ج فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا
بانه ج بل اعم من ذلك ه يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات
الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا
انه ما دام موجود الذات انسان حال ما يكون كاتبا وحال ما يكون غير كاتب
قوله ومثل ان نقول كل ج ب دايما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد
من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دايما ما دام موجود الذات
من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال او يكون
دايم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري دايما في كل واحد او
مسلوبا دايما عن كل واحد ولا يمكن هنا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري
في البعض لا محالة ويسلب من البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي ان يقضي

[Margin notes, right page:]
الفرق بين الكل والكلي
الفرق بين الكل وكل واحد
كلام مذهب الفارابي في الاتصاف بالعنوان

[Margin note, left page:]
ذكر ما يتعلق بالمحمول

قد تبين ه يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظاهر وغير تعرض بان الدائم
في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها
المنطقي ان تكون صادقة فقد ينظر فيها لا يكون الا كاذبا ه يريد ان
المنطقي اذا طلب فحوى الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق
والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف الفحوى ولا الكذب
ضار قوله ومثل ان تقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه
يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه
كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل
متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات ه البيان المذكور بيان حال
الموضوع قوله او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون
الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم ما دام
الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف
والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المتناول منهما
للضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل
احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الناشين عنه في تفصيل ذلك كلام
لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق عنهما في اكثر المواضع ولم يذكر
المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف ب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن
ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو
المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره وهذا الوجه هو الوجودي
اللادائم قوله ومثل ان يقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور
فانه يمكن ان يوصف ب بالامكان العام او الخاص او الاخص وعلى
طريقة قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود وغيره وجها آخر وهو ان
معناه كل ج موجود في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب وقتا
هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج

ذكر الفرق بين المشروطة والعرفية

ذكر طرق غير مطردة في الجهات

بالفعل

بالفعل مما في الحال او في الماضي فلا يكون ما هو عند العقل وحده ج او سا
يكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب
الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد
ارادوا انه موصوف في وقت وجوده ذلك وهذا مذهب سخيف وقد
ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو
ج لا كله وله وجوه اخرى من الفساد ستبين في ابواب القياسات
ويطول شرحها قوله وحينئذ لا يكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو
ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص
فمعناه كل ج فانه في اي وقت من المستقبل يفرض فيصح ان يكون ب
وان لا يكون ه وهذا مذهب آخر نابع من المذهب الاول وهو القول
بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص
بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول
الى الموضوع في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون
فيه سوى الانسان حيوان موجود صح حينئذ ان يقال كل حيوان انسان
ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان
فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان
كذلك قوله ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول
هو المناسب يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا
ان كان الاول هو المناسب المستعمل في العلوم والمحاورات والذي
يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في
الجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة
المطلقة الاطلاق العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان
يكون السلب يتناول كل واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور
واحد منهم
تناولا لا يميز بين الحال او الوقت حتى يكون كانه تقول كل واحد واحد مما هو

تحقيق الحال الكلية

ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله ه يشير الى ان المطلقة الكلية
اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول
من جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تعيين ولا ما يقابلهما
بل على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول فقال
كانه نقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت النفي و
حاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات التي نعرفها قد خلت
ما دامها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت المحصل السالب الكلي
لتطابيل على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فتقول ان
بالعربية لا شيء او ولا واحد من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه ليس
شيء مما هو ج نوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو
سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات ج ما دامت موصوفة به الا ان
نوضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست وهنا
الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه
في الموضوع ه اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في
المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع
في جميع اوقات الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه
على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات فهو
اعم من الضروري وذلك لانه يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان
الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع
اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس قوله وهنا قد غلط
كثير من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس ان الموجبة
المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الآحاد في جميع اوقات
الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم وعلى المطلقة
ان يحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام

بحب

بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي نسبة الى
العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى
الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشارح عرفيا عاما
قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به
هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير
بيان وقت وحال وليكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي
قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا غير ضروري ودائم ه هذا الكلام يوهم
انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان
صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك
فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت
على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح
بنفي الشفا بل يريد به تقديم السلب على الرابط مع تقدير السور والموضوع
عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال هو ما
يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضرورة فلا بعد
بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج بالضرورة ليس ب يجعل
الضرورة لحال السلب عن واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج
ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما وحصره ولا يتعرض لواحد واحد
الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم
بل حيث صح احدهما صح الآخر وعلى هذا القياس فاقض في الامكان
ه اي لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تأخره
عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول
يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع و
الثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا
ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد بعينه والفعل

ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد بفرض يتضمن
الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل ويتعلق
بكل واحد بفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يفرض
والحاصل ان الاصل تساوي دلالتيهما في جميع المواضع لولا مخالفة
العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوهم
الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية
اذ الضرورة لا تستعمل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة
كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورية
فظهر ان الفارق هو العرف لا غير ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة في
فصل آخر وهو هذا تنبيه على مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة في
الحمل الى آخره وكتب في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط
الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل
الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل مما هو في الحال او في الماضي على ما
يستعمله المذهب السخيف المذكور والمذهب التابع منه كامر ومن اعتبار
الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند
العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ما
في المعنى والاعتبار اما في الدلالة او اللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان
اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما
مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول وهو ان
يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق
بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق
بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في
وقت آخر ليس بابيض دائما وهكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا
كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية

فان

فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض
الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا لاختلاف
دلالتي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا
يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل
ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض
لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو
قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه واما الضروري فحكمه
امر ايضا من هذين المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا
كل حيوان موجود في الحال فهو بالضرورة انسان من حيث الحمل فان
الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في كل الاوقات انسانا ولا
يصدق قولنا كل حيوان بحسب التصور اي في سائر الازمنة فهو انسان
الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة وظن ان هذا الفصل
انما حذف من اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك ايضا لم يورده الفاضل
الشارح ورجع الى الكتاب اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات
وانت تعرف حال الجزئيتين من الكليين ونقيضهما عليهما فقولنا
بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا ب في وقت
لا غير وكذلك تعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في
كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هنا
تعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد في وقت
يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام
بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك
بالاتفاق والابعاض منها ويتيقن هذا الباب فاذن اذا كان الحكم
على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي للدوام المذكور ويكون مع ذلك
كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات

تحقيق اعتبار الجهة والحمل

تحقيق الجزئيتين في الجهات

قوله وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان وبالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دام ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري بل صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر اشارة الى تلازم ذوات الجهة قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام البعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا متلازمات مساوية لهما من باب الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس عليهما اذ ليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه يمكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا من غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون بالامكان الخاص او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس ومن المتلازمات طبقات ثلث للوجوب والامتناع

والامكان

والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابلها هذه الطبقات وهي هذه

طبقة الوجوب وما يقابله — طبقة الامتناع وما يقابله

بالضرورة يكون لا يمكن ان لا يكون ليس بالضرورة يكون — بالضرورة لا يكون لا يمكن ان يكون ليس بالضرورة لا يكون

ان لا يكون يمتنع ان لا يكون يمكن ان لا يكون لا يمتنع ان لا يكون — ان يكون يمتنع ان يكون يمكن ان يكون

طبقة الامكان الخاص وما يقابله

يمكن ان يكون — لا يمكن ان يكون

يمكن ان لا يكون — لا يمكن ان لا يكون

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة تلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح وهم وتنبيه والسؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهايل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهو لا يمتنع منهم هذا الشك وتوقعهم ان بانهم حله يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك لقد

علمت ذلك مما هديناك سبيله السوال الذي ذكره مما استعظمه قوم من
المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال الحد المحكين
اعني العام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيرة ولذلك بالغ الشيخ في ايضاح
الحال فيه وبيان تخبطهم بما فيه دون كفاية وذلك ظاهر وتحتم الكلام
في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنتان وعشرون
المطلقة العامة الضرورية المطلقة والمشروطة بالذات اللادايمة و
الضرورية الذاتية الشاملة لها والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام
وعلى الوجه الخاص المشروطة بالمحمول والتي تجب وقت معين والتي تجب
وقتا غير معين والدايمة المحتملة للضرورية والدايمة اللاضرورية والمطلقة
الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام والممكنة
العامة والخاصة والتي هي اخص منهما والاستقبالية المطلقة بحسب
السور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه
العام وعلى الوجه الخاص **النهج الخامس** في تناقض القضايا وعكسها

تعداد الموجهات

كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا
والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض
الممكنات عند جمهور القوم لاختلاف القضيتين قد يكون
لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية
واما بالجهة واما بشيء آخر من ساير اللواحق والاختلاف الحقيقي منها
هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان وساير الاختلافات راجعة اليه لانها انما
يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احدهما اما على ما يكون في
الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف
اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي

التناقض

اقتسم

اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في
قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما
يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه
امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف
نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما
انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في
الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس
بزيد فانهما اقتسماهما لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض
هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها
ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد
يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في
مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال
قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق
والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس
الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد
طرفيه نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم
يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في
انفسها الى علل تجب بها وتمتنع دونها وانها لتلك العلل الى علل اخرى
تجب لذاتها كما تبين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض
ولا عدمه بل من شرط الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه
او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما و
اشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم
الى ما ذكرناه من رايهم فيه **قوله** وانما يكون التقابل في السلب
الايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما اوجبه اذا

التقابل

اوجب شي وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما
اوجب وبالعكس اذا سلب شي فلم يصدق فمعناه ان ما قال الايجاب
كاذب لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع
الانحراف عن مراعات التقابل ومراعات التقابل ان تراعى في كل واحد
من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية في كل
واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون لاجزاء القضية
في كل واحدة من القضيتين معنى هو بعينه الذي في الاخرى ومعنى ما في الاخرى حتى
يكون المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء
والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير
مختلف قوله يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد التناقض التي
لاجلها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب
وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات فبين اولا
معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين
ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع
في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان تراعي
في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين
متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها
الاتحاد في الموضوع وفي المحمول او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي
وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في آخر النهج الثالث وهي
الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل و
في المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجهة
والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد
منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة
ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود

شرائط التقابل

جلي

جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل
كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى
الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي
لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع
اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي
في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود
اي الآن وليس بموجود اي وقتا آخر راجع الى المحمول واقول انها قد
تقع بحيث تتعلق بالمفردات وحينئذ تتعلق اما بالموضوع وحده
او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه
الامور تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما
دون الآخر مما لا وجه له وقد تقع بحيث تتعلق بالحكم نفسه من غير
تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الذي لي
ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا يجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة
الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي لي
الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس
مع برودة الهواء غير الشمس مع عدم البرودة او قيل تجفيف الثوب
مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا
وبالجملة كان غيرهما بمنزلة من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان
هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا
مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك
البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما
والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث تتعلق بالحكم غير اعتبارها من
حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون
اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية قوله وان لم يكن القضية

شخصية لحتيج ايضا الى ان يختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية
والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني الايجاب والسلب والا امكن
ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان
مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او يصدقا
معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس
كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد
الشرائط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية
يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة لا يمتنع لاختلافهما في الكيفية
ومع حصول الشرائط الثمانية فيهما لا تتناقض الا مع شرط آخر وهو
الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد تصدقان معا
كالجزئيتين في مادة الامكان وقد تكذبان معا كالكليتين فيها
ايضا فذلك الاختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتسما للصدق
والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام
لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع **قوله** ثم بعد تلك الشرائط
قد يحتج فيما يراعي لجهة الى شرائط تخصها يريد ان ذوات الجهة مشترطة
الى شرائط اخرى زيد على هذه التسعة على ما تخصها **قوله**
فليكن الموجبة والكلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان
حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب
كل الناس حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة
والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب غير سالبة الاخرى لكن
ايضا السالبة الكلية ولنعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد
من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر
بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب
وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك الصادق والكاذب

في كل مادة ربما امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلث فاورد
امثلتها وكان الصادق الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة
الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها
قوله والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية
جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا

متضادتان
كل ج ب — لا شيء من ج ب
متناقضتان
بعض ج ب — بعض ج ليس ب
داخلتان تحت التضاد

فمختلفتا
الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لامتناع
اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا
جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين كما
يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها
ومتفقتا الكيفية وهما الواقعتان في الطول مختلفتا الكمية سميتا متداخلتين
لدخول احدهما في الاخر ومختلفتاهما معا وهما المتقاطرتان سميتا
متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق او الكذب في شيء من
المواد **اشارة** الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلقة
والوجودي ان الناس قد اتفقوا على سبيل التحريف وقلة التامل ان للمطلقة
نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية
ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى
حتى يقع التقابل فانه ان عني بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج من غير
زيادة كل وقت اي اريد اثبات ب لكل عدد ج من غير زيادة كون ذلك
الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا
كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك
ويصدق اذا كذب ذلك بل ولم يجب ان لا يتوافقا في الصدق ما هو

مضادة لداعي السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل
وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد وعن البعض اذا لم يكن
في كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت
في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا تصير بها
متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة في الكم والكيف عامة كانت
او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا
عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا
كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وسلب
مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم
قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ح ب بالاطلاق الاعم
بعض ح هو دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ح ب الذي هو
بمعنى كل ح ينفى عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ح دائما هو ب
وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض
ح ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ح دائما يسلب عنه ب وهو يطابق
اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ح ب بحسب التعارف
المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ح ب هو قولنا كل ح دائما هو ب لما
ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي
الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاوقات
المعقولة هي ما دام ايجاب ضروريا كان او لم يكن وما دام سلب
ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة
الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل
على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة
السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة
العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية

مخالفة

مخالفة لانهما تكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة
وموافقة للضرورية اما المطلقة فانما تكذب لان المادة دائمة مخالفة
لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع
بالتفصيل واتبعها بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان
ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تنافي
الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات
ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ح ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ح
دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي
وهو انه لا شيء من ح ب بحسب التعارف المذكور الى قوله كل ح
دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة
العرفية انما تتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة و
اللاضرورة وتتخالفان في ان الحكم في احدهما بحسب الذات وفي
الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا متطابقتين على الاطلاق
ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة
العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة
التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية فنذكر ان
الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق
العام انما يفضل على الاول بالضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام
مضافا الى ما يخليان منه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض
الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف و
نقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما مخالف واعلم ان
الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما
وقعت ههنا فالواجب ان يوضع ذلك النقيض قضية واحدة
على وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله

الثاني على الثاني اي الدائم اللاضروري والمطلق اللاضروري

فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه ليس اما
بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنها
كذلك وفي بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب
عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادائم
والاول ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن
الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق
هو الاخير انه اورد في نقايض باقي المحصورات دوام الطرفين لا
ضرورتهما قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شي من ج ب اي على الوجه
الذي ذكرنا كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دائما
له ايجاب ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفي عنه
ب وقتا ما لا دائما فانما يقابله ان يكون ينفي دائما او اثبات
دائما ولا نجد له قضية لا قسمة فيها تقابله او بعسر وجودها
اي لا نجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب
والايجاب لانهما في الكل والبعض لا تستاخلان او بعسر وجودها كما
لو صنعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا
الموضع ان الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة قوله ونقيض قولنا
بعض ج ب بهذا الوجه لا شي من ج ب انما هو بالوجود ب ونقيض
قولنا ليس بعض ج ب اي ليس بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما
واما دائما ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب
واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون ايجابه على كل
ج دائما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون
ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائمين قوله ولا نظنن ان
قولنا ليس بالاطلاق شي من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق
شي من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شي من ج ب هو

في معنى قولنا بالاطلاق ليس شي من ج ب لان الاول قد يصدق
مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخير بيان سلب
الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو
احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة
وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضروريتين جميعا واطلاق السلب لا
يقع عليهما وقد مر بيانه هنا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية
التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجد
للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نحصل المطلقة اخص ما
يوجد نفس الايجاب او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلي
الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم فيه كل واحد فقط بل وفي كل زمان
كون للموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من العبارة
في العبارة عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا
كان كل واحد من ج ب في كل زمان له ج وفي كل وقت اذا كان
في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او بغير الضرورة وفي ذلك الوقت
لا يوصف ب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب
الكلي فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا
لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية
الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات
المطلقة نقايض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور
بانها تناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك
بحيلتين اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما
بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هنا المطلق اخص من المطلق العام
والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشتمل
الضروري او اللادائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشتمل اللادائم

ياجد ذوات نقيض
لمطلقات من جنسهما

بحسب الوصف بخلاف قوله فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض
ح ب على الاطلاق ههنا موضع بحث ونظر لانه ان اريد به ان المطلقات
العرفية متناقضة كان باطلا فان نقيض الايجاب بحسب الوصف
لا ينافي دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه
ايجابا او سلبا وان اريد به ان المطلقة العرفية تناقضها المطلقة
العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق
عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية
فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة و
الخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات
بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة
وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا
بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه
لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدائمة
المخالفة واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق
العام بحسب الذات بالعرفية اللادائمة المخالف **قوله** لكنا
نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي ه
اي كان الاطلاق او الاعتبارة عن مجرد الاثبات والنفي وههنا
قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف **قوله** ومع ذلك
فلا يعود ناطق وجودي بهذا الشرط ه فقد ذكرنا ان المحصلين من
اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري
كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله كما ذهب
اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من
الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يمتنع
التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن

ان يوجد

ان يوخذ متناولا للضرورية ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول
لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص
وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندري **قوله** لانه ليس اذا كان
كل ح كل وقت يكون فيه ح يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب
وقد عرفت هنا ه يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري
الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق
العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي
مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر ومع انه يناقض في جهته
ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي الذي فوقه
قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم
ان يصالحوا على هذا وبيان هذا فيه طول يريد ان الجمهور من المنطقيين
لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة
على الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم
الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلته
التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ
وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات
فان في التعليم الاول قد استعملت المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية
هناك **قوله** وان كانت الحيلة ايضا ان يحمل قولنا كل ح ب
انما يقصد فيه قصد زمان بعينه هذا هو الحيلة الثانية لان
يجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد
منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في
تفسير المطلق وقد ذكرناه **قوله** لا يعم كل ح بل كل ما هو ح
موجود في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من ح ب اي من
جهات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا اذا حفظنا في الجزئين

ذكر حيلة الضرورة المطلقة

ذلك الزمان بعينه بعد سائرها يجب ان يحفظ ما حفظ سهل مع التناقض

و اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزوية الحكم وانما

يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جميعات زمان ما بانها

جميعا ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان

على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط آخر وهو

كون ذلك الزمان مطابقا للحكم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها

دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان (بنت) سطا

للحكم فيصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه

الجمعة فهو صايم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصايم

ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان (موجود) في نهار هذه الجمعة فهو مصل

فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا

مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق الحكمان

معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما

كان ثم قوله وقد قضى بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا

على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة

شرايط لها غنى وليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفا بيان

هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم

من جهتين احديهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع

مثلا اذا ادعوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا احد

من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف وقد ذهب بعكس

منهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب ولا يبقى للوضع

على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب

اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة انما ليست بحقيقية

ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم

لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرايط كثيرة الفوايد

في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب

المحمولات الى الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات

متعلقة بالاسوار معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد في هذا

الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل

الحكم جزويا لتعلقه ببعض ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان

بعينه وترك الموضوع مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية

مطلقة وقتية صادقة على الضرورية الوقتية وعلى غيرها وحينئذ يجتمع

المتناقضتان مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضة

نقيضان متحدتا الجهة غير هذين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفنا (متحدا)

لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق اشارة الى تناقض سائر ذوات

الجهة اما الدائمة فمناقضتها يجري على نحو مناقضة الوجودية التي

بحسب الجبلة الاولى وتقرب منها فليتعرف من ذلك ه قد مر ان

الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان

فنقيض هذه الدائمة المطلقة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف

ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى الضرورية موافقة

وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الجبلة الاولى اذا كانت عامة كان

نقيضها مطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت وجودية كان

نقيضها تلك ايضا مضافة الى الضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدائمة

كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الآخر

بحسب الوصف وهو المراد من قوله وتقرب منها قوله واما قولنا

بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن بالامكان

الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم

هذا الامكان في جميع هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شيء من

ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شي من ج ب اي بل ممكن ان يكون
بعض ج ب بذلك الامكان دون امكان آخر وقولنا بالضرورة بعض
ج ب يناقضه على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شي من ج ب
اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يناقضه على ذلك
القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي بالامكان الاعم وهذا
الامكان لا يلزم سالبه موجبة ولا موجبته سالبة فاحفظ ذلك لا
تتسه فيه سهو الاولين وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الا
يناقضه على سبيل النقيض ليس بممكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة
ليس بعض ج ب وتمم انت من نفسك ساير الاقسام على القياس الذي
استقدته وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يناقضه
ليس بممكن ان يكون كل ج ب ولا يلزم هنا انه ممتنع ان يكون ذلك اكثر
من لزومه انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شي فاحفظ هذا وقولنا
ممكن ان لا يكون شي من ج ب بهذا الامكان يناقضه ليس بممكن ان لا
يكون شي من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة ليس بعض ج ب او
بالضرورة بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكنني في الحال ان
اعبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة
ثم الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في
الحقيقة ايجاب هنا واما قولنا ممكن ان يكون بعض ج ب بهذا
الامكان يناقضه قولنا ليس بممكن ان يكون شي من ج ب اي بل اما
ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون
بعض ج ب يناقضه قولنا ليس بممكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة
يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شي من ج ب فهكذا يجب ان تفهم
حال التناقض من ذوات الجهة وتخلي عما يقولون في الاقسام بحسب
الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص والامكان

العام

العام بينا ولاحدى الضروريتين مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة
العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضه لتلك وتلك نقيضه لهذه
والممكنة الخاصة يناقضها ما يردد بين الضروريتين والحال في
جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ
ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا ان
في قوله في آخر الفصل وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه ليس
بممكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة
يكون لا شي من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يزاد فيه او بالضرورة
كل ج هو اما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب
الدوام اشارة الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من
القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق
او الكذب بحاله هذا رسم للعكس المستوي الخاص بالحمليات وان
جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما
للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزوه في المثال المشهور وهو
قولنا لا شي من الحايط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شي من الوتد
في الحايط وما يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه
الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا و
الموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا
وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في
العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس
لازما للاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا
والعكس تابعا له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق
لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما
اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق

بحث العكس
بحث العكس المستوي

لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب اللازم فان استثناء نقيض
المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان
انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الناس حيوان صادق وزيادة او الكذب
في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخ فان اكثر الكتب خالية عنها وقد
رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا منها وكثير من المتاخرين
لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم **قوله** وقد جرت
العادة ان يبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية ويبين انها منعكسة
مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس الا بشيء من الحيل التي قيلت فانه يمكن
ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس ولا يجب ان
يسلب الانسان عن شيء من الضحاكين لكن فيما كان شيء من الاشياء يسلب
بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه
يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس
الا اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي
له خاصة مفارقة قد تسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن
الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا تنعكس
وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها
كالمتحرك للانسان فلا فائدة في التخصيص بالخاصة اقول ولعل
الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع
على الخاصة الذي هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى
العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادتين اوضح منه
في المتناقضتين **قوله** والحجة التي يحتجون بها الا المرم الا ان تؤخذ المطلقة
على احد الوجهين الاخرين ولما ان تلك الحجة كيف هي فهي انا اذا قلنا
ليس ولا شيء من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من ب ج المطلقة
والا صدق نقيضها وهو ان بعض ب ج للمطلقة فلنفرض ذلك البعض

السالبة المطلقة الكلية لا تنعكس الا بتصرف ما

ابطال ما استدل به على عكس السالبة المطلقة الكلية كنفسها

شيئا

شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينها ج و ب معا فيكون شيء
مما هو ج هو ب وذلك الشيء هو د المفروض لان العكس الجزئي المنتج
او جبه فانا لم نعلم بعد انعكاس جزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شيء
مما هو ج ب هذا محال ك هذه الحجة مذكورة في التعليم الاول و
اعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس
الموجبة الجزوية وهو انما يبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية
وذلك دور وثانيا بانها بينت بالخلف الذي يختلف بيننا بعد هذا عند
ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سياتي
ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس
الموجبة الجزوية بل انما بينت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها
بانعكاس الموجبة الجزوية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض
لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا ولو كان شرع ترتيب
من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية
فهو قياس بين بنفسه انما يذكر بجرهية عن المادة في ذلك الموضع
لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هناك وقيل
على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج
و د هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود
ليست متباينة ولا بعضها محمولا على بعض في الصورة ليست بقياس فضلا
عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء الذي يوصف
ب نعينه في ذهننا ونسميه د فهو الذي حمل عليه ج ويلزم منه
ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف ب فيكون بعض ما هو
ج هو ب فليس هنا الا تصرفا في موضوع ومحمول بالفرض
والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا تصيره
شيئين فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس

الاعتراض على الافتراض بانه قياس كما ظن

المطلقات المذكورة بل تحقيق بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى
الجبليتين قوله واما الجواب منها فهو ان هنا ليس بمحال اذا اخذ السلب
مطلقا لا بحسب مادة العبارة عنه فقط وقد علمت انهما في المطلقة
يصدقان كما يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد
واحد من الناس وايجابه على بعضهم يشير الى عدم انحاجها هاهنا
بان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب مناقضا لا شيء من ج ب المطلقتين
لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل انه محال في تلك الحجة
ليس بمحال بل ممكن ويمثل بالانسان والضحاك حين بينا كل انسان
ليس بضحاك مطلقا ويعني انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان
والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك
فالمحال انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل
انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم وقد الف
الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ب ج نقيض
العكس المطلوب وقوله لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد عكسه
فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واورد
انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عندما
يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما يكون صادقا
وذلك لان الموصوف ب قد يمكن ان يخلو عنه وحينئذ يكون ب
مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول
لا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان
قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا
الموضع بعد ان نسلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية
السالبة تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على الوجهين
الاخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها بهذه الحجة

بعينها

بعينها اما على الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول قولنا لا شيء
من ج ب ما دام ج وليكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شيء من
ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب و
قد كان لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول ان التحقيق
يقتضي ان يكون نقيض لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج
بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ج
ب نقيضا لقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس
ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن
اجتماعها مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه
الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها
فالافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق لها اما كونه العكس ايضا
وصفية فمحتاج الى بيان ترتيبه بان نقول انا اذا قلنا بعض
ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف بج فهو
في بعض اوقات اتصافه بج ب وحينئذ يتم الحجة ولما اذا كان
العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه فقول
الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء عكسه
يجب ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجب ان يكون ايضا لا دائما في
الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف
هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب البصائر
انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس
الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما
هذا خلف وقال من تاخر عنه زماننا انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن
لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب
لا دائما لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلا جل ذلك

تحقيق المقام

كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او الدوام وقال آخر بعيه هنا
العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما
اورده صاحب البصائر واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ
الكمية والجهة معا بل يحفظ احدهما وحدها اما الكمية وحينئذ
يصير الجهة عامة واما الجهة وحينئذ يصير الكمية جزوية اما
الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج ب ويلزم
على ذلك ان الموصوف ب حال اتصافه لا يكون موصوفا ج واما
انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد يخلو
عن الاتصاف به والا لكان لا اتصافها ب ايضا دايما وكان لا
دايما هذا خلف وانها قد تتصف في بعض اوقات خلوها عن ج
والا لكان ب دايم السلب عنها وكان لا دايما هذا خلف فتلك الذات
عند اتصافها ب يمتنع ان توصف ج لا دايما ولكن ما دامت موصوفة
ب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون
محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة ج احتمل الا يكون اعم منها
فيكون شيء ما آخر يوصف ب ولا يحمل عليه ج تلك الذات اصلا
ولا محال الا يكون ما يوصف ب بالوجه برا عن بعضه واما عن كله فيما
يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام ولعلم ان العرفي العام يصدق
مع احتمالات كثيرة لكون الجهة ضرورية في الكل او دايمة في الكل او وجودية
في البعض او دايمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودايمة
ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة
احتمالات منها هي ان يكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق
مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين فتقريره ان
نقول قولنا لا شيء من ج ما دام ب في ذلك الزمان
ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون

العرفي العام

الاستدلال على المطلق ... الثانية

شيء مما يوصف به وجود حينئذ كما ذكرنا وتمثلنا به عالا ثالف وقد
ذهب بل يدعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان ونحن بانه لو لم
يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون
بعض ج ب في ذلك الزمان لا ب هذا خلف والكلام على تناقض المطلقات
بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما الحجة المحدثة التي هم
من طريق المباينة التي احدثت من بعد المعلم الاول فلا يحتاج الى ان نذكرها
فانها وان اعجب بها عالم مزورة وقد بينا حالها في كتاب الشفا
الحجة المحدثة التي اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعراض على الحجة الاولى
وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم قالوا ج مباين لب و
مباين المباين مباين ف ايضا مباين له فلا شيء من ب ج واستدل
الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين
هو الشيء نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك بان جعل المباين لب هو
ج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين
المضاف بفتح اليا على انه اسم المفعول والمضاف اليه بالكسر على انه اسم
الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكره
ووجه ازدواجه هذه الحجة ما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان المباينة تقع
بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب
والمراد منها هاهنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد
سلب عنه ب وقولهم مباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه
شيء فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشيء وهذا هو المطلوب نفسه
ماخوذ في بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها لا يجب
ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا
ان تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول ضروريا
للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل النفس لذي الروح

ابطال الاستدلال ...

في انعكاس الكلي الموجب

الموجبة لا تنعكس الجزئية

من الحيوان فانه وجودي ليس بدايم اللزوم ولكن ضروري للحيوان
ذوا لرية فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رية بل انما تنعكس
المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها
جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيا
معينا هو ج و ب فيكون ذلك الجيم ب وذلك البا ج وكذلك
الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها فان كان الكلي والجزوي
الموجبان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض برهن على انها
تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شي
من ب ج فلا شي من ج ب ه الكلية الموجبة من المطلقات لا
تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة
خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سوا
كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض
ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه
المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع
بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول الذي يصير
جهة الاصل جهة للمحمول الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة
الى تلك الذات والجهة التي كانت يوصف الموضوع بالنسبة اليها
في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة
وما ذهب الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بنا على
انها كذلك في الضروري فليس بشي وسيجي بيانه قوله ان كان الكلي
والجزوي الى قوله فلا شي من ج ب قيل هذا القيد لا فايدة فيه
قال صاحب البصاير وذلك لان الحجة عامة غير مخصصة بالمطلقات
التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة
تنعكس الى المطلقة العامة الجزوية الموجبة والا لصدق نقيضها

وهو السالبة الدايمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما ينافي الا
دوما فقد وقيل فايدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدايمة
يبين بانعكاس الموجبة الجزوية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه
بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزوية بالافتراض حتى لا يكون
دورا اقول الوجه في فايدة هذا القيد ان الشيخ لما بين انعكاس
المطلقات بانعكاس السالبة الدايمة الذي لم يتبين بعد احترازا
اما من الدور او من سو الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي
يدعي صحته سالبة دايمة كلية وكان عنده انها تطابق السالبة
العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وتبين ان السالبة العرفية
تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها صدقا او نقيضا للاصل بحسب ما
ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد
العلم بجهة تعين المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه
وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام
للعكس اطراده مع الاطلاق العام واقول المطلقات العرفية تنعكس
مطلقة عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها
وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دايما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما
يوصف ج فانه يوصف ب لا دايما وذلك لان دوام الاتصاف ب
المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف ب هذا خلف فاذن بعض
ب الذي هو ج انما يوصف ب لا دايما بل في بعض اوقات اتصافه
ب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وهذه
فايدة لا يعطي امثالها الخلف ابدا بل انما يعطيها التمييز ولذلك لم
يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه فقد يمكن ان يبين
بالخلف قوله واما الجزوية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا
يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج ليس ليس كل ب ج مثل ان الحيوان
ليس

الخلف لا يفيد تعيين جهة العكس

المطلقات العرفية تنعكس

الجزئية السالبة لا تنعكس

ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شي مما هو
ضاحك بالفعل انسانا ه بين ان السالبة الجزوية المطلقة ربما تكون
صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزوية ومثل
يصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك
بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة
الجزوية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر ايش الدين المفضل الابهري
وغيره ان السالبة الجزوية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس
كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دايما حكمنا
باتصاف شي ما بصفتي ج وب المتعاندتين في وقتين مختلفين
فاذن بعض ما يوصف ب يسلب عنه ج وصف ما دام موصوفا ب لا
دايما **اشارة** الى عكس الضروريات اما السالبة الكلية فانها تنعكس
مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبة عن كل ج ثم امكن ان
يوجد بعض ب ج وفرض ذلك انعكس ذلك فكان بعض ج ب على
مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق التربيع
السلب الضروري الكلي بل يصدق معه محال فما ادى اليه محال وذلك
ان بين ذلك بالافتراض فيجعل ذلك البعض كذا بعض ما هو
ج فقد صار ب ه اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب
وكان موجبة جزوية ممكنة عامة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما
يكون لذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال ثم
عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة جامعة نقيض
الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب الجهة بل يلزمهما
الممكنات العامة بما بينا فيض الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى
قوله بل يصدق معه محال ثم يرجع الى المطلوب وقال لم يكن ما
فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى محال والمودى الى المحال محال وهو

المراد من قوله فما ادى اليه محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان العكس
الموجبة الجزوية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور
قوله والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزوية موجبة
لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن
ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضاحك
ضروريا لـ ب كالانسان وب كالانسان غير ضروري له كالضاحك
ومن قال غير هذا وانه يحتال فيه فلا يصدقه فعكسها اذن
الامكان العام والموجبة الجزوية الضرورية تنعكس ايضا جزوية على
ذلك القياس ه الحق انها تنعكس جزوية موجبة مطلقة عامة مثل
ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها
ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزوية
موجبة لمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان
تنعكس ضرورية ومثله بمثال الانسان والضاحك ثم قال ومن قال
غير هذا وانه يحتال فيه فلا يصدقه اي يحتال لبيان ان العكس
ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل
او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة
اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري
فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل
في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري
غير ضروري وهو ليس بين ولا بحق بل الضروري وغير الضروري
ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب
الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم
الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان
هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون

ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما
يشملهما معا لانما يثبت ببرهان آخر اذ لو كان قال انه الاطلاق
الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان
الاعم ينافي لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه
وما تمسك به الفاضل الشارح في احتماله لكون العكس ممكنا وهو
قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في الوجود كما لو فرضنا ان
الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف وذلك لانه بيّنا في
الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبته له الانسان
بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا فلما ثبت
ثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو انسان قوله ق
السالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة
ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان
حيوانا وذلك ظاهر اشارة الى عكس الممكنات واما القضايا
الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس لقائل يمتنع بل
امكن ان لا يكون شيء من الناس بكاتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا
يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا كذلك هنا
المثال يبين الحال في الممكن الاخص فان الشيء قد يجوز ان ينفى
عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص
الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس
يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع الى من يقول
ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون
كذلك له وتأمل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان
وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل انسان
الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب

عكس الممكنات

بالامكان

بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم
والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما بين لا شيء من
ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف ق يريد به قول بعض
الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل
حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا
لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك
الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما
هو نائم جزء من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب
ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس فيصير العكس فبعض ما هو
نائم من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا وحينئذ يكون كذبه
ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير
النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب
لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا
بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله
وربما قال قائل اما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة
في قوتها قوة الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها لما كانت الموجبة
انما تنعكس الى موجب من باب الممكن الاعم فلا يحفظ الكيفية
ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان تقلب من الايجاب
الى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب اشارة
الى مذهب بعض المتقدمين فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس
جزئية لانها في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية
وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون
بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين
بانعكاسه انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة

ممكنة جزوية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس

ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها **قوله**

وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسًا بسبب انعكاس الكلي

الذي في قوته وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا ايضا ويعود الى

السلب وظنهم باطل وقد تحققه مما سمعته ومن هذا المثال فلنا

يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا نقول يمكن ان يكون

بعض ما هو ضحاك ليس بانسان اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم

وبان في الفصل في الشرح **النهج السادس اشارة** الى القضايا — *ذكر مواد القضايا*

من جهة ما يصدق بها او نحوه لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية

للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في ان البحث

عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة سيتقدم على البحث عن صور

الاقوال المتالفة من القضايا ومواد ها فقوله من جهة ما يصدق

بها عبارة عن حال موادها وقوله او نحوه اي جهة ما يخيل فان التخييل

الى الاقوال نسبة يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما

للنفس يحدثه القضية **قوله** اصناف القضايا المستعملة فيما بين — *اصناف القضايا*

القائسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما

معها ومشبهات بغيرها ومخيلات يريد بمن يجري مجرى القائسين

مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصران القضية اما

ان يقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا يقتضي احدهما والاول اما

ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب

او لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون — *المسلمات*

لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم فهو المظنونات — *والمظنونات*

وما معها فهو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه — *والمشهورات*

وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضي تصديقا — *والمخيلات*

ولا

ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة **قوله** والمسلمات اما معتقدات — *ذكر اقسام المسلمات*

واما ماخوذات وذلك لان السبب اما ان يكون من ملقاء نفس

المصدق او من خارج **قوله** والمعتقدات اصنافها ثلثة — *تقسيم المعتقدات*

الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما

ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا تعتبر فان اعتبر وكان مطابقا

قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو — *اقسام الواجب قبولها*

المشهورات **قوله** فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات

ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا

قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير — *الاوليات*

تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو

اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعين على الحكم او ينضم الى الحكم — *المشاهدات*

عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما

ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب وما يكون بالاكتساب — *الحدسيات*

اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات

الثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس

بالاكتساب فهي القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى — *القضايا التي قياساتها معها*

كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات — *المتواترات*

واما ان لا يكون من شانه وهو المجربات فهذه ستة اقسام — *المجربات*

وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا

يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات و

ثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهي المشاهدات وثالثها

ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو ما خفي وهو المجربات

وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر فهو مكتسب

وهي القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس

يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام
قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا
انواعا قوله فلنبدا بتعريف انحا الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة
فاما الاوليات فهي القضايا التي توجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا
لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها
بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع
التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح
تصور الحدود ومنه ما ربما خفي وافتقر الى تامل لخفائه تصور حدوده
فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر على الاذهان
المشتعلة النافذة في التصور قوله الحكم الذي لعلة فهو انما يجب اذا صحب
مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي
لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا
يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم تكن والعلة قد تكون
هي اجزاء القضية وقد تكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي
يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان
كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان
لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره وان توقف
العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون
للصبيان والبله واما لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما
يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات
وهي القضايا التي انما نستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود
الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايا اعتبارية
لمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا
وانا نشعر بذواتنا وافعال ذواتنا هنه ثلثة اصناف احدها ما

نجده بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس
الظاهر والثاني ما نجده بحواسنا الظاهرة والثالث ما نجده بنفوسنا
لا بالاتنا وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية
جميعها جزوية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان
كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزويات
ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه
قوله واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا
تتكرر فتفيد اذكارا بتكررها فيتاكد منها عقد قوي لا نشك فيه
المجربات تحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس
الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا
يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك
سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم
بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف
ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء
ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد
يكون كلية وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع
وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا
عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم يتول التجربة قوله
وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده
انما ذلك للناظر الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها
فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي
قوله فربما اوجبت التجربة قضاء جزميا وربما اوجبت قضاء اكثريا ولا
يخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا
بان الضرب بالخشب مولم فانما ينعقد التجربة اذا امنت النفوس كون

تعريف الاوليات

تعريف المشاهدات

تعريف المجربات

الفرق بين التجربة والاستقراء

الظاهر كالحكم بان النار حارة والثاني اختصاص اقسام

اكثريا وذا التجربة عندنا تنتج طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون ...

التي بالاتفاق وينضاف اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة فالمشاهد
اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه
او على وجه معين او مع شي لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك
القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد
ان كل مولود بالزنج فهو اسود فلو ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم
كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات
وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطي الحكم الكلي
مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه
جزويا **قوله** وما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدا
الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن
فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس
او على سبيل المناكرة لم يتات ان يحقق له ما تحقق عند الحادس مثل
قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيات تشكل النور فيه وفيها ايضا
قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات ه هي جارية مجرى المجربات
في الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان
السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم
بالوجهين وانما يوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر
هو العلم النظري فليس من المبادي وسيا تي الفرق بين الفكر والحدس
في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية
فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن
للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف
العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص
كالمجربات ولا يمكن اثباتها الغير الحادس ولذلك تعد في المبادي
قوله وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفوس سكونا تاما

يزول

يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريب من
وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا
بوجود مكة وجالينوس واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه
الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يحتمل
النقصان والزيادة فيه وانما المرجع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين
الشهادات لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها
او يسكت بكلام الشهادة قد تكون قولية وقد لا تكون كالامارات الشهادات
والمرجع فيه الحصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة
الشهدا وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث
ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات قال الشيخ عليهم واعلم
ان المتواترات ايضا تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو
علم جزوي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا
فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات وذلك
لا ينتج في العلوم بالذات **قوله** واما القضايا التي معها قياساتها
فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحتاج
فيه الذهن الى طلب بل كلما احضر حدّ المطلوب بالبال حضر الوسط بالبال
مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة فقد استقصينا القول
في تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من
جملة المسلمات ه هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قوله
الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين عدد انقسمت الاربعة اليه والى
ما ساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك
العدد **قوله** فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه
الاوليات ونحوها مما يجب قبولها لا من حيث هي واجب قبولها بل من
حيث عموم الاعتراف بها ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما

تعريف الحدسيات

تعريف المتواترات

تعريف الفطريات

تعريف المشهورات

الاراء المحمودة

خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خلي
الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها
والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات
ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة
والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه
مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي
ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان
صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعا لما في الغريزة
من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه
العقل الساذج ولو توهم نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع
ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا
بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان
الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون
كاذبة فاذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذا
لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة
عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع فرب
شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما
من التأديبات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرائع الالهية واما
خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق
واما بحسب اصحاب صناعة وملة كان المعتبر في الواجب قبولها
كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء
عليها متطابقة فبعض القضايا اولى باعتبار ومشهور باعتبار والفرق
بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت
الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا

يحكم بها بل يحكم بما يحكم منها بحجة مشتملة على حد وسط كسائر النظريات
ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا
اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حال
من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان
لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويحاذيه لكنه بعيد خفي فيكون
مشهورا مطلقا ومع ذلك العقيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه
وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على
مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع
الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك
اشار الشيخ بقوله وما يتطابق عليها الشرائع الالهية ومنها كون
بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم
واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء
كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات
وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند
الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند الاكثر كقولنا الاله واحد
او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل
النظر والآراء المحمودة هي ما يقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق
الفاضلة وهي التأديبات وتقابل المشهورات كقولنا الجبوة
غير مشوهة باعتبار وهو من الشناعة باعتبار قوله اما القضايا
الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء
شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع
للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات
اذا كان لها مباد واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن
محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان تمثل

ذكر اسباب الشهرة

الوهميات الصرفة

ذلك الوجه في الوهم ولهذا فان الوهم بنفسه واعماله لا تمتثل في الى
ولهذا ما يكون الوهم مساعدًا للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك
المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما
سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات
التي ليست باولية وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل في المشبهات بها
وهي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها
على نحو ما يجب ان لا يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون او يظن
في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد من خلا ينتهي اليه الملا
اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود من ان يكون مشارا الى جهة وجوده
وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون
مشهورة وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية
ه احكام الوهم في المحسوسات حق يصدقه العقل فيها ولتطابقهما
كانت ما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها
اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص
المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل فيها ويأبى بمقدمات لا منازعة
بينهما فيها يولفها على صورة مقبولة عندهما فينتج ما ينافي
حكم الوهم فيكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات
والتاليف المقتضيين اياها لتناسبهما واحكام الوهم فيها هي المسماة
بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي
المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور
متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على
وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان
يكون بعض الموجودات كذلك على وجه يجب ان يكون في المحسوسات
كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك

كالخلا

كالخلاء فانه يظن ان عدم المماسة فيما بين المحسوسات المتماسة
خلا **قوله** ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم بنفسه في دفع ذلك
لشدة استيلاء الوهم اي لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلا
ان يقاوم بنفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه **قوله**
على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو
مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون
الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا منكرة
فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات بين
ما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل ممتنع وذلك لان احكام الوهم مشهورة
في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير الجمهور **قوله**
واما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات
من جملة المأخوذات فهي آراء ماخوذة من جماعة كثيرة من اهل التحصيل
او من نفر او من امام يحسن به الظن واما التقريريات فانها المقدمات
المأخوذة بحسب تسليم المخاطب او الذي يلزم قبولها والاقرار بها في
مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع مسامحة
ما وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذا موضع منتظر واما
المظنونات فهي آراء وقضايا وان كان يستعملها المحتج بها جزما
فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم
العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب
الرأي غير المتعقب وهي التي يغافص الذهن فيشغله عن ان يفطن الذهن
لكونها مظنونة او لكونها مخالفة للشهرة الى ثاني الحال وكان النفس
تذعن لها في اول ما تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان
ظنا او تكذيبا واعني بالظن هاهنا ميلا من النفس مع شعور بامكان
المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما

احكام الوهم في المحسوسات

تقسيم المأخوذات

المقبولات

التقريريات

وقد يدخل المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتماد من جهة ميل
نفس يقع هناك مع شعور بالمقابل هي اما ان تقبل ويحكم بها او اما
ان لا تقبل الحكم بها لغرض ما والاول مقبولات اما من جماعة كا
من المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او من نفر كاصول الارصاد عن
اصحابها او من نبي او امام كالشرايع والسنن او من حكيم كاحكام بقراط
الى بقراط في الطب او من شاعر كابيات يورد استشهادا او يكون منسوبا
من قبل نسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة وقيل الماخوذات
تسلم اما ممن هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة
وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهي الواقعة
في المجادلات والاخيران هما التقريريات والباقية ظاهر قوله وبالجملة
ما يروج من القضايا على انه يوجب تصديقا لا لانه شبيه او يناسب
ما هو بتلك الحال او قريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع اسباب
الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره **قوله**
واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها الى المشهورات
ولا يكون هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ او اما
بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما
واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ
نفسه كما يكون المفهوم من لفظ العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى في
النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون
بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه مثل قول القائل
غلام حسن بالسكونين او بحسب اختلاف دلالة حروف الصلات
فيه التي لا دلالة لها بانفرادها بل انما تكون بالتركيب وهي الادوات ومنها
مثل ما يقال ما يعلمه الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم
وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون

قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين [illegible]

المشبهات

على وجه آخر قد يثبت في موضع آخر من حقها ان يطول فيها الفروع
ويكثر واما الكاين بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس مثل ان
يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء
بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه
متوهم فطن ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة
ما فهو مكلف مخاطب وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل
العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا شبه ما يبرد من جهة وكذلك
اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه
بحال يوجب تصديقا لانه شبيه او مناسب لما هو بتلك الحال او
قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد بقيت الحيلة
التي تشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات
فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة
هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين
وبحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج
كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او
في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد
ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ
المفرد وقسمه الى ما يختلف بحسب حذف العوارض التي لو لم تحذف
لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكونين فان الغلام يمكن ان
يكون مضافا الى الحسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن
الاخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلالة
الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني
من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجه اخرى الى باقي
الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات

[illegible]

ايهام العكس

سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة
الاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ثلج ابيض لان الثلج ابيض
وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا
بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يحصل
بان يوخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما
يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان ذو
وهم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا مبرد
لانه يزيل المسخن ويعرض لزايل المسخن انه مبرد فاذن متى وصف بما وقع تبعه
على سبيل العرض اذا شبه المبردات بالذات من جهة التبريد الحاصل بهما
والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم نذكرها هي
المتعلقة بالمؤلفة وهي جميع المسايل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة
علة والمصادرة على المطلوب وسوء التركيب وسيجيء ذكرها قوله

المخيلات

واما المخيلات فهي قضايا يقال لها قولا فتؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من
قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق
مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة مهوعة على
سبيل محاكاته للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون
ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن
هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات
من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من
تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها
تكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع
المخيلات ان تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف
الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة التخيل المحرك من القول
متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته

او حسن محاكاته لكنا نخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكات
وبما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق الناس للتخييل
اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون
ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا
عن هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستماحات
والاستعطافات وغيرها والتخييل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته
وهو لجودة صياغته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه
او شهرته واما يقتضيه امر وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان
سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة
الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين الشيء وقد تكون
بتقبيحه قوله بحث ونقول ان اسم التسليم يقال على احوال
القضايا من حيث توضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما
كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما
كان من اتفاق الخصم فالتسليم بالذات حال القضية من حيث توضع
وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول
الكتاب فظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من
ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما النهج
السابع وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج التركيب الاول

ذكر اقسام الحجج

للقضايا والثاني لما يتركب منها ولا يكون في حكمها وهي الحجج اشارة
الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شيء
لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه
ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث
التمثيل وما معه كل حجة فهي انما تتالف عن قضايا وتتادى الى مطلوب
ليتحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل

اودار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة
بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم
ما عددناه في النهج المتقدم فيولا اما واجبا كما في الاوليات وما
ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليما اما
حقيقيا كما في الذايعات او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي
وجميعها قد تكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد تكون
بحسب اعتبار ما كالذايعات الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة مقبولة
مسلمة غنية عن البيان فهو بذلك الاعتبار مبادي الجدل وباعتبار
الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان الحكم بكونها مستحقة اما
للقبول والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسايل من العلوم
ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار
الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو لا شيء لا يرجع فيه الى القبول
والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس
الى شيء هو كذلك واصناف الحجج ثلاثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان
اما من تناسب ما ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما للاخر فذلك
التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالا
شتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو
القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان
يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل
وانواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار
كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون الحجة
برهانا و يكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم
يتناولا ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء
الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء الذي يستوفي الاقسام

القياس
الاستقراء
التمثيل
قد يجتمع الحجج بعضها مع بعض
الملحق بالاستقراء

بحقيقة

حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء
ويوخذ على انه مستوف بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما
مما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس
بالاستقراء بل ملحق به ويستعمل في ساير الصناعات وما مع التمثيل
وكالقياس الفراسة وكالتمثيلات الخالية من الجامع اذ هي ليست بتمثيل
بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء
بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمل الجدليون
وهو التمثيل نفسه قوله فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في
جزئيات كثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الا
سفل استقراء للناس والدواب البرية والطير والاستقراء غير موجب
للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقر اخلاف ما استقرى مثل
التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف
حكم جميع ما سواه القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر
والاوسط فالقياس ان نقول كل انسان وفرس وطاير حيوان وكل
حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان نقول كل حيوان فاما انسان
او فرس او طاير وكلها يحرك فكها الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة
الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع
مطلقا على الناقص وهو الذي سماه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن
فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا
بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر قوله واما التمثيل فهو الذي
يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شيء بحكم ثابت
موجود في شبهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي اخر يوافقه
في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا
وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكده ان يكون المعنى

الملحق بالتمثيل
تعريف الاستقراء
الفرق بين القياس والاستقراء
التمثيل
احسن التمثيل

أي أنه قد يحتمل أن يكون علة الحكم في الأصل شيئا آخر غير الجامع

الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا تعمل المتكلمين

والفقها يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السما

محدث لكونه متشكلا كالبيت فيسمون البيت وما يقوم مقامه

شاهدا والسماء غايبا والمتشكل معنى وجامعا والحدث حكما

ولابد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقها لا يخالفونهم

الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا

السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلاف من جهة

الكبرى واردا انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على

جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون

تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو

انه يقتضي كون كل واحد منهما علة للآخر لا لاحدهما بعينه لان التلازم

لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر

وهو ان يقال تعليل الحكم اما ان يكون البيت متشكلا او يكونه كذا

كذا ثم يسبر فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل

به وهم مطالبون اولا بكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا

بالسبر في المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما

افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا

دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع

دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع

كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال

التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والمنتج منه بسبب تعبيرها

قوله وأما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد

فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة

وقد يكون بأفكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس

حدود التمثيل اربعة

الطرد والعكس

التقسيم والسبر

موضع استعمال التمثيل

المسموع

المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشا

في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية

المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال لا غير

من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل

من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في

الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق

دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما

بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله

لذاته يخرج ما لا تستلزم القول الآخر لا بانفرادها فولا لم يصرح به او لكون

بعضها في قوة قول آخر بل لكونها ملك الاقوال بحسب اما الاقوال التي لم

عنها قول بشرط انضمام قول آخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي

يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن و

الممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم منهما ذلك لكون الثاني

منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد زاد في هذا الحد قيدا آخر

فقال قول آخر معين اضطرارا وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول

مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول

يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم

ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض

المواد دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا

وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم من الاول

لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم من الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك

اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم منها قول لزوما ضروريا وبين ما يلزم

عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها

قول ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت القضايا في مثل

هذا الشيء الذي يسمى قياساً او استقراء او تمثيلاً سميت حينئذ
مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة واجزاء هذه
التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي
لا يتركب القضية من اقل منها تسمى حينئذ حدودها ومثال ذلك كل
ج ب وكل ب ا يلزم منه ان كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب
وكل ب ا مقدمة وج وب وا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب
من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم منه هذه النتيجة
هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياساً
بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر فهنا
شرطية قياسية فربما كانت مقدمات غير واجبة التسليم ويكون
القول قياساً لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه
قول آخر **شرح** واكثره ظاهر وانما قال واجزاء هذه التي تسمى مقدمة
الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء منطقية
زوايد تجري مجرى الحشو ولا يكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى
بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك
ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى الاجزاء المفيدة
وانما سميت حدوداً لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات
وهي الاركان التي يقع النسبة بينهما **اشارة** خاصة الى القياس والقياس
على ما حققناه نحن على قسمين اقتراني واستثنائي فالاقتراني هو
الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة
بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور واما الاستثنائي
فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولنا ان كان عبد الله
غنياً فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت في القياس
احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل قولك

تعريف المقدمة

الحدود

تقسيم القياس

القياس الاقتراني

والقياس الاستثنائي

ان كان هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيراً شديداً لكنها غيرت
النبض تغيراً شديداً فينتج انها ليست حمى يوم فهذا في القياس احد طرفي
النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد تكون
من حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة فقد تكون
من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد
تكون مركبة منهما واما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات
فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط ونحن
نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية
التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقاً بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات
ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في
هذا المختصر على هذا القدر المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف
اما من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات
لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول
هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير
ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانيات من القوة الى
الفعل تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات
والى الاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر **اشارة** خاصة الى القياس
الاقتراني الى آخره **شرح** هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات
وهو ظاهر الاوسط سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب
بها يتبين الحكم باحدهما على الآخر والاصغر سمي اصغر لكونه جزئياً تحت
الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والاكبر
سمي اكبر لكونه كلياً فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشارح
اورد هاهنا اشكالين الاول انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج
انتج فا مساو لمساوي ج والمتكرر هاهنا ليس حداً في المقدمتين

الحد الاوسط

الاصغر

الاكبر

الصغرى

الكبرى

الشكل

القياس

بل اخر يوجد من احدهما وحدتام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في
البيت والثاني انا اذا قلنا الدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان
والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم يجيء قال والجيب عن هذا بان الحيوان
يقال على الانسان وغيره لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء
فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم
يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان
بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا يلزم منه ان
يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على الجزء الذي
هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال
يشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول
على الانسان بشرط ان يكون محمولا على غيره والذي يقال على الانسان
هو المحمول عليه فقط والامرين فرق اقول الجواب عن اشكاله الاول
انا اذا قلنا آ مساو لب و ب مساو لج فا مساو لمساو ج
فقد وضعنا المقول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من حد
حدى القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة ويكون ذلك كما
اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول
بآلة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان السيف قد
حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون
بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بالآلة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما
محمولا على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين
مترادفين يعبران عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول
بالسيف والمقتول بالسيف هو الآلة الحديدية في قياس صورته زيد مقتول
بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بالآلة الحديدية وينتج ما ذكرناه
وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد

مقتول

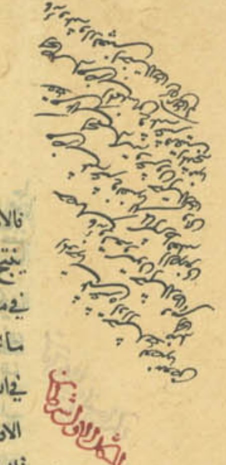
مقتول بآلة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول
بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محصليهما
اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل
على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد
فقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني
انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت ويتوصل
ذلك الى قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هي
قولنا وكل ما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي فيما بعد من
اشكاله الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس
الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما
بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء
ههنا يراد به ما من شأنه ان يدخل في مفهوم الحيوان فيصيره
محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ما اخذ مع شيء وان لم يكن لذلك
الشيء شرطا في مفهومه ليتحصل والثاني ليس ما اخذ مع شيء وان جاز
ان يوخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام
ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو
الجنس فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من الاول ومن معنى
العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما هو تحته
ويفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض
له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب على سبيل
الشك فهو الجواب ولكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان
بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط بذلك في صيرورته
جنسا لا في كونه محمولا على غيره انه مشروط بذلك في صيرورته جنسا
لا في كونه محمولا على الانسان والمحمول على الانسان فقط انه محمول

بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان
الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك
الذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهنا البحث
متعلق بهذا الموضع الان الشارح لما افرده فنقل هنا ان بحث
ما هو الحق فيه اشارة الى اصناف الاقترانيات الحملية اما القسمة
فتوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا
للاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا
لهما جميعا لكنه كان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجد
كاملا فاضلا جدا يكون قياسيته ضرورية النتيجة بينة بنفسها
لا يحتاج الى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع
في ابانة قياسيته ما ينتج عنه الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد
يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان
وان لم يكونا بينتي قياسيتهما فيهما من الاقيسة قريبين من الطبع
يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك او يكاد
بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فلحظ لمية قياسيته من
قرب ولهذا صار لهما قبول ولعكس الاول اطراح وصار من الاشكال
الاقترانية الحملية الملتفت اليها ثلثة شرح للمتقدمون قسموها
الى ما يكون الاوسط محمولا احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى
والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فانحصرت
القسمة الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج
الشكل الرابع من قسمتهم والمتأخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم
بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو الكامل
على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد
جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس

احدى

احدى المقدمتين لترجعا الى الشكل الاول وجب في بيان الرابع محتاجا
الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة
واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس
احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك
لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس عن ذلك
كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بعرضية فان عكسهما ليس بمقبول
عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما يختص بالوقوع في شكل من
الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف بردها الى غير ذلك الشكل واذا كان
ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا غنى لا يقوم غيره مقامه امثلة القريب
التي نحن بنقل المقدمات الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو
كذلك واما في الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات
والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل
في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير بهذه قسمة للقياس بحسب
العوارض قوله ولا ينتج منها شيء من جزئيتين شرح وذلك لان ما
يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا
يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين ففيه
نظر شرح المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد
عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون
السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه
نظر قوله الشكل الاول هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا
منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت
وجودية تصدق ايجابا كما تصدق سلبا فيدخل اصغره في الاوسط
ويكون كبراه كلية ليتأدى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في
الاوسط شرح المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة

تقسيم القياس الى الكامل وغير الكامل



الشكل الاول اشكال

فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها
ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات
في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها
ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط
في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل
الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي كونها سالبة
تلزمها موجبة اما مساوية لها كموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها
او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب
قد تنتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج هي نتائج الموجبات
والممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت
ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل
فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط
بالفعل وقد حكم الشيخ ههنا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط
واعلم ان ههنا موضع نظر وذلك ان شرط هذا القياس اعني الذي
يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر
هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال
هذه القضايا انما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها
على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين اي الوجود المشتمل
عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب
اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط
الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل
فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا
فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس
ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية

وهذا

الشكل الاول بين الانتاج

الضروب المنتجة الشكل الاول اربعة

وهذا الشرط يفيد تادي ذلك الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر
لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزئي الذي وقع
عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما
ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق وهما داخلان
فيه ولا يقع على الناهق وقد ظهر مما تقرر لك ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة او الدوام
واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان
داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم
كان **قوله** وقرائنه القياسية بينة الانتاج **شرح** فهذان الشرطان
اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجبان سقوط اربع قرائن من
الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية
اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن
القرائن القياسية اربع والباقية عقيمة لفقدان احد الشرطين او
كليهما واذا كانت الصغريات موجهة بجهات يستلزم سالبتها
موجبتها كانت القرائن القياسية ثماني وجميع هذه القرائن بينة
الانتاج في هذا الشكل لما ذكره **قوله** فانه اذا كان كل ج هو ب ثم
قلت كل ب هو بالضرورة او بغير الضرورة ا كان ج ايضا ا على تلك
الجهة **شرح** هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة للكبرى
في الضرورة واللاضرورة **قوله** وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من
ب ا او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة **شرح** هذا هو الضرب
الثاني وينتج سالبة كلية كذلك تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة **قوله**
وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان من سلب
او ايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي
هو ب فيه فيكون من قرائنه القياسية هذه الاربع **شرح** وهذان
الضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما

الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه
هي الضروب الاربع وهذا نتيجة المحصورات الاربع قوله وذلك اذا
كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان
فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا شرح معناه
ان انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات الذي
انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك
يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة
فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس يتعدى الحكم من الاوسط
الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان
والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية



وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما
ان يأتلف مع كبرى ممكنة بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية
او مع كبرى ضرورية فهذه اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من
عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية
من الشكلين الآخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط
كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب و
بينها بيانا تاما قوله لكنه ان كان الحكم على ب بامكان كان
هناك امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن ان امكان
ما يمكن ان يمكن قريب من الطبع الحكم بانه ممكن شرح هذا
بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان
الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان
الشيخ ميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان
ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان
ج الذي يمكن ان يكون ما يمكن ان يكون آ مثلا خرج من الامكان

الاول

الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن
ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود آ فقد
سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج بالوجود آ من غير لزوم محال
وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن
ان يكون آ والوجه في ان هذا الحكم ليس موجودا في الذهن وقريب من
الوجود فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس يمكن
يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولي في الاذهان بعكس النقيض الى قولنا
كل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب قوله
لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق
جاز ان يكون كل ج آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب
ما يعمهما من الامكان العام شرح وهذا بيان الاختلاط
الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان
الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويجب انتاجه
بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم
على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو ربما لا
يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب
مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون كل انسان مباشرا للقلم بالاطلاق
بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل
كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والعام في
قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل
على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على
ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع
على ما خرج الى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل
هو بالقوة بعد كالاستقباليات على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن

بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب
ان يكون بالقوة المحضة كما انا قلنا زيد يمكن ان يكتب بتلك الامكانية
قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم بالامكان لا
بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في حال الكتابة التي هي
بالقوة بعد بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب
وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام
على ما يعم الضرورية واللاضرورية وحمل الاطلاق في قوله وكل ب ا بالاطلاق
ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان نما دقا
الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما
يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا

متعينهما من وجه آخر **قوله** فان كان كل ب ا بالضرورة فالحق ان
النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا فنقول لان ج
اذا صار ب صار محكوما عليه ان المحمول عليه بالضرورة ومعنى
ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات فلا كان زائلا عنه
لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه اصلا يكون ب لا عند
ما لا يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا على ما يلمح لان
معناه كل موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة
انه ا ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن **شرح** وهذا بيان
للاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور
المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل
منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري
وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا في وقت فهو في جميع
الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية في
الاوسط في هذا القياس لم يتمكن منها ضرورية في نفس الامر لا فادة العلم

وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات
الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت
مع الصغرى فعليتين فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة
تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما تنتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض
النتائج يتفق ان تكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية
مع اي كبرى اتفقت بشرطان لا تكون وضعية وبعضها يتفق ان تكون
تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين
وبعضها يتفق ان تكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما
عامة والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي
العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها من
نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم كان بانه ا او ليس ب ا فان
مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن
ان يكون ب كما قررنا من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون
ب ولا يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات صدق ان يكون
ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب
لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على
ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف ب
بالفعل والى ما لا يوصف ب دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول
حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم الثاني
حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل ب
ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل دائما وهذا
الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري و
انما يندفع الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن
بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو

دفع الاشكال بوجهين

يمتنع ان يكون ضروريا بحسبها الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا
فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس النقيض **قوله** لكن الصغرى
اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون النتيجة
وجبة لان الممكن الحقيقي سالبة لازمة موجبة **شرح** يريد ان
الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما ينتج
الموجبة بنتيجتها وليس هنا تكرار لما ذكره في صدر الباب لان
المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا فتحكم على الوجه
الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان ان
الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور
فتوهم شرحه حين قال فاما من سالبتين ففيه نظر سنشرح له
قوله فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في
كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة
خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة
خاصة سالبة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية
الا في شيء نذكره فلا تلتفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس
المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور
شرح ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتايج هذا الشكل تتبع
اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة جميعا اي اذا وقع
في احدى المقدمتين حكم جزوي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة
كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية
للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما قد تقدم
ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة
تكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء
ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة

عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان
ان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين
فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها الى قوله فان
النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة
خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر
مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم بلفظ او على
ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس
هنا كما قبله فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به في هذا
الموضع وقد وقع تفاوت في النسخ وقد غلب على ظن الفاضل الشارح
انه وقع في سياقة الكلام تقديم وتاخير من سهو ناسخه وقال
وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق
معها السالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج لان الممكن الحقيقي سالبة
لازمة موجبة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية
فان النتيجة موجبة ضرورية قال والفايدة في ذكر ذلك انه حكم في
الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام بين ان
الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستانف
فنقول فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل
موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة
والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا في شيء نذكره وهو ما
اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء بيانه وعلى هذا
التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل
الشارح ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظي
الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام
بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة

والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة
والصغرى موجبة ضرورية الا في شي نذكره وعلى هذا التقدير يكون
المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء
الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد يعبر عن
العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج الخامس حين قال فان اردنا
ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الجملة فيه ان نجعل المطلقة
اخص مما يوجبه نفس الايجاب والسلب المطلقتين ويكون قوله
الا في شي نذكره استثناء آخر من قوله فان النتيجة موجبة ضرورية
وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لادائمة فانها لا تنتج مع
الصغرى الضرورية لما نذكره وسيتقيم الكلام على هذا التقدير ايضا
والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى
حذف سطر من موضع والحاقه بموضع آخر ويستغني فيه عنهما
بنوع من التاويل والى زيادة الواو في قوله الا في قوله والا في
شي نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية
وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان
النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شي بل انما تتبعها في الكيفية
والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو
انها في الممكنات والوجوديات لا تتبع الاخس في السلب بل تتبع
الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية
صرفة من حيث الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف
به لم ينتظم قياس صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة
لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه
ا ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا ان كل ما يوصف بب فانما
يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى شرح المراد

ان

ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان
تصدقا معا مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك
متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى يقتضي دوام
الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه
لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان
دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر
ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما
بحسب الذات هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي
ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف لم يكن لا دائما
والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك ضمنا الى
لم يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس
صادق للمقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس
بقياس هو بوقوع التناقض فيهما واما التعليل بكذب الكبرى
كما يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى تكون كاذبة يستقيم
ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها
صادقة ثم اتبعت بكبرى تناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض
لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه
بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل
ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي
يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا
اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك
لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا
فليس بشي وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون
جهة والقضية عن ان تكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقدير

فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج **قوله** بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى تصدق وحينئذ فان نتيجتهما تكون ضرورية لا بتبع الكبرى وههنا ايضا استثنا وانما تكون ضرورية لان ج يدوم ب فيدوم آ بالضرورة **شرح** اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان تحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران من ضرورية ودايمة وينتج دايمة وقال الشيخ وحينئذ فان نتيجتهما تكون ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ودايمة اذا كانت دايمة بحسب الوصف قال وههنا ايضا استثنا وذلك لان النتيجة تخالف الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع اخر وهو ان تكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نايم وكل نايم ساكن ما دام نايما فان النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان

الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس فيه

عن مطلقتين

عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شك في انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل انما الخلاف اولا في المطلقتين اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل **شرح** هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الاخر والانسان والناطق ايضا يشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الاخر وذلك لان الاشياء المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب منها جميعا شي آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شي واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كالمطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهنا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي منافاة الاصغر لبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الاخر ام لا فاذن لا يمكن ان نسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن

العراب ولاحمل الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول
جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد
تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه
لا قياس في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ
ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل منها ولا من الممكنات بسيطة
ولا مختلطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق
واما مع الاختلاف فبما نبينه **قوله** وذلك لان الشيء الواحد
بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر قد يوجد شيء يحمل عليه او
عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب
ويسلب معا من كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات
شيئين احدهما محمول على الاخر ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون
الشيء مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن الاخر
وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر
ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم اذن
مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة **شرح** الشيء الواحد
كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب
والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن و
الشيئان المحمول احدهما على الاخر كالانسان والحيوان قد يوجد
شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب
المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن والانسان
ليس بساكن والحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل
واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن
لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما
على الاخر ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات كلا

يوجب

يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا
عن الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر
كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس
بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن ولا واحد من
الاخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر
فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يتألف
من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر
الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على
الاخر بجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من
حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي اخر الا في اللفظ **قوله** والذي
يحتجون به في الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية
مما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق العام الوجودي العام لان العمدة هنا
اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال النقيض و
شرائط فيهما لا تصح **شرح** القائلون بان الاقتران من مطلقتين
مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة
ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة
بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب ان لم يصدق لا شيء من
ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضمه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض
ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا
ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جهتها فاذن قد
بطل احتجاجهم **قوله** بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات
من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان
تنعكس ولها نقيض من بابها وقد علمت ان القضايا المطلقة السالبة
كذلك فهناك ان كان تاليف من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة

ابطال احتجاج الفاضل الشارح في انتاج المطلقتين

ذكر شرط انتاج المطلقات في الشكل الثاني

عامة وضرورية فالشرط ان يختلف القضيتان في الكيفية ويكون الكبرى
كلية **شرح** يقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية
بشرطان يكون السالبة بحيث ينعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات
المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها ينتج بسيطة
و مخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه
القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا
قول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة
مطلقة فانهما ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره
من بعد **قوله** والحكم في الجهة للسالبة **شرح** هذا بحسب مذاهب الظاهريين
وذلك لانهم يبينون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل
الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون الجهة هناك
على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون ههنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ
ان نتيجة المتالف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت
الضرورية فيها سالبة او موجبة **قوله** والضرب الاول منها هو مثل
قولك كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير
فلا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل
الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك لا شيء من ج
ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج
لا شيء من ا ج ثم تعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة
فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث منها مثل
قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا بعينه بما عرفت والرابع
منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا
وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان
غير الخلف ليكن د البعض الذي من ج هو ليس ب فيكون لا شيء من د

ب

ب وكل ا ب فلا شيء من د ا او بعض ج د فلا كل ج ا ومن ههنا نعلم ان
العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان
الصغرى سالبة جزئية ولا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم
منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين **شرح** اعتبار
الشرطين المذكورين لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبتين كلية
وجزئية اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب
المنتجة اربعة من جميع الستة عشر والكبرى السالبة لا تقترن الا بالموجبتين
كلية وجزئية وهو غير بينة وينتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس
الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب
الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى و
جعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول
ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال وتكون العبرة للسالبة
ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فما
ينعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت
النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية
كانت النتيجة ما ينعكس اليها وهو العرفية العامة كما سبق ذكره وبين
الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة
الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين
فترع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض
النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى
اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف
هكذا واما الافتراض فبان عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د
فحصل له قضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د و
القضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال

النتيجة في هذا الخلط تابعة للسالبة

ضروب هذا الشكل

لم تتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية
الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى
ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا
الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية
بهذه النتيجة تاليف على الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما
جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هيئة هذا التاليف وان كان يشبه الشكل
الاول ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل
ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياس
لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية
الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما ما يراد ان يعلم بهذا القياس و
الافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزوية تحصل من جميع هذا
ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى **قوله** هذا كله و
ليس في المقدمات ممكنة فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس
الذي لا ينعكس فلمّا اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين
من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس عن هذا الخلط **شرح**
لما فرغ من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات
بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين
ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبطل البيان الذي
بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة بالمطلقات
فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة
لا ينعقد بعين ذلك فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار **قوله**
وان كان من الجنس الذي سنعلمه الآن والمطلق سالب فقد ينعقد
القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب
المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا يرجع بالعكس الى الشكل

بيان شرط انتاج خلط الممكن والمطلق في الشكل الثاني

البيان الذي بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة [illegible]

الاول

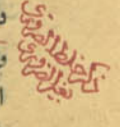
الاول او بالخلف فانتج وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج وليكن النتيجة
هي التي عرفتها في الشكل الاول **قوله** واما الاختلاط من الممكنة
والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة
والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى
مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة
او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت
الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة فسواء كانت موجبة
او سالبة مثاله كل ج ب بالامكان الخاص ولا شيء من ا ب بالاطلاق
المنعكس العام او بالوجودي وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة
المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام
كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا شيء من
ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق
المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا
خلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران في الخلف
بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تناقض الكبرى كما مر ذكره في الشكل
الاول واما الافتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا
كانت الصغرى جزوية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا
فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن
موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة
ثم يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة
فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج
فيما يجيء بعد هذا الكلام **قوله** وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف
كانت لم يكن قياس الا في تفصيل لا يحتاج اليه ههنا **شرح** معناه ان
ذلك لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة

لم يكن ذلك التأليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها و
موجبتها متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة
وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل اب بالاطلاق
لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى
منعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل اب بالامكان
او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من اب بالامكان انعكست الصغرى في
الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من اج بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة
غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين
فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف
لان اقتران نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين
لا ينتج ما يناقض الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون اقيسة وزعم
صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة
ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بنا على مذهبه في القول بانعكاس
الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة
سالبة وينعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى
عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية
سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين وهما بين فساد قوله بينا انا
انا نقول لا واحد من الكتاب بنايم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل فرس نايم
بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل الذي
استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان مختلفتين في الجهة
الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات
كون الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا يكون والاخرى في كون ما هو ج دايما
ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف
والاخرى دائمة بحسبه اي يكون احدهما مطلقة وصفية والاخرى

عرفية

عرفية عامة او وجودية وينبغي ان تختلفا في الكيف ان كانت المطلقة
محتملة للدوام واما ان لم تكن محتملة له فسواء اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما
تنتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط ان تكون
الكبرى هي العرفية ومثاله انا نقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما
داموا كاتبين وخلو الجالسين من الكتابة في بعض اوقات جلوسهم
الجالس قد لا يحرك يده اي في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها في
جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا
يكون جالسا في جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد
يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر او قد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد
يخلو من ذلك الوصف الآخر ضرورة اما الذي يستلزم ما قد
يخلو من الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال
استلزامه الوصف الآخر مع جواز انفكاك لازمه الاول او اجتماع منافيه
واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة
وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات فهذا
شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا
البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط
بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس
كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النايم بمتحرك ما دام
نايما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنايم بالامكان لان الصغرى
تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه
عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن
بالامكان وكل نايم ساكن ما دام نايما لان الصغرى تقتضي جواز خلو
الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان اللزوم يمتنع
عند امتناع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فانه

لاينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنايم ما دام كاتبا وكل انسان نايم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب في ذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع معه الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتنافي الاوصاف لا يقتضي تنافي الموصوف بها والشرط الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دايما واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفية على الصدق حين يكون الحكم دايما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح متحقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فمقاييس المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء بينت بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم تبين بشيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدايمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها معها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا دايما مع قولنا كل ا ب او لا شيء من ا ب ما دام ا لا دايما فمن الواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم **قوله**



ويجب ان يقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين بالعكس والخلف كما في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة

ضرورية

ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف دون العكس **قوله** نعمان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان التاليف من ممكن صرف وضروري او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية في القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلم مما علمت واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق ب على كله بايجاب غير ضروري فكان ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان ا بخلافه عندما كان كل ما هو ا فان ب ضروري عليه فان طبيعته ج او المفروض منه مباينة لطبيعة ا لا يدخل احدهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف لا لف في ذلك ان كانت الصغرى جزئية فتعلم ان النتيجة دايما تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه **شرح** معناه ان الضروري اذا خلط بغير الضروري افاد التباين الذي هو مدعى المطلوب وانتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان تختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فلبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم بب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض من ج يعني على بعضه لا بالضرورة وكان ا الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل ا بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا او ليس بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات

متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلب من كلية في قولنا
لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات ساكنا لا بالضرورة ولا شيء
من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من الناس او ليس
بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير تصير الضروب
المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد
ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا ما اغفل الجمهور
منه **الشكل الثالث** الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان تكون
الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها كلي ايهما كانت وانت
تعلم ان قرائنها حينئذ تكون ستة لكن الستة تشترك في ان نتائجها
انما تجب جزئية ولا يجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان و
كل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه
ناطقا بان تعكس الصغرى **شرح** لهذا الشكل في الانتاج شرطان
احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة تلزمها
موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط
بالايجاب كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في
ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب
كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه
كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصاهل
تارة والجراحي والشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية و
ذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى
الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم
عليه من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه
فرس ولا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش فهذان الشرطان
لا يجتمعان الا في ست قرائن من الست عشرة الممكنة وذلك لان

بحث شروط انتاج الشكل الثالث

ضروب هذا الشكل

الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع و
الموجبة الجزوية تقترن بالكليتين منها فيكون الجميع ستة ولا ينتج
الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون
اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق
ولا مباينته كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط و
قياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون
بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى
الشكل الاول كاملا بينا **قوله** فاجعل هذا لك معيارا في المركبات
كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانها
اذا عكست صارت جزئية فاذا قرنتها الاخرى كان الاقتران من
جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت
شرح اي اجعل عكس هذا الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول
فان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحد الوسط في الكبرى فكلما كانت
الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول
ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب
من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزوية فلا يفيد
عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزويتين بل ينبغي
ان تعكس الكبرى وتجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة
مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض
ا ب فتنتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول
بعض ا ج وينعكس الى بعض ج ا **قوله** واعلم ان العبرة في الجهة
المحفوظة وهي التي تتعين في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردنا
انما هي الكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما
يتبين بعكس الكبرى فيتبين بالافتراض بان نفرض بعض الذي هو ا
ذلك م

هذا الشكل لا ينتج الا جزئية

حتى يكون د فيكون د ا فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج فكل د ج
ونعرف اليه وكل د ا فبعض ج ا والجهة ما توجبه جهة قولنا كل د ا
الذي هو جهة بعض ب ا **شرح** جهات المقدمات قد تبقى في
نتايجها كلها وقد لا يبقى والباقية قد يكون بالاتفاق وقد لا يكون
وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في
الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة
عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل
بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة و
ضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق
بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المتحفظة هي الباقية لا
بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المتحفظة وهي الجهات التي
تتعين في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات
هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما يكون للكبرى اما
فيما يبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يبين بعكس الانتاج بعكس
الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة
عينها لا يبقى بعد العكس محفوظة ويتبين ذلك بالافتراض اي يبين
ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الموجبة الا
في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان نعين
البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه
قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل على
اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك
الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس
فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس
بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منها الضرب الاول من هنا

الشكل

الجهة المتحفظة

الشكل وينتج تابعة للكبرى **قوله** والذين يجعلون الحكم لجهة
الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى
فيكون الحكم لجهتها ثم ينعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصغر
وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات
وانت قد علمت خطاهم **شرح** الظاهريون من المنطقيين
يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف
منهما وذلك بعكس الاخص والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج
الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان
كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة
لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب
الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول
وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ
رد عليهم في هذا الموضع بان هذا الموضع البيان يحتاج الى عكس
النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه **قوله** وقد يبقى
ما لا يتبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها
لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يقترن قياس بل انما يتبين
بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فان نقول ان لم
يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل
ب ا هذا خلف واما طريق الافتراض فان نقول لكن البعض الذي
هو ب وليس ا فيكون لا شيء من د ا ثم تتم واعتبر في الجهات ما بقي
الكبرى ايضا **شرح** قد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة
بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه
موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يتبين بذلك لان
الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس

اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد
يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو بان قرآن الصغرى بنقيض النتيجة
ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي
ذكره بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله
فيكون قرائنه آ من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى
جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة
ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى
وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خاصة شرح لما فرغ من بيان
احكام الشكل هذه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب
على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية
يجعل ثالث الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا
الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الفرقية
لا تنافض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة
انسان وكل كاتب متحرك الاصابع لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين
لا تنتجان عرفية بل مطلقة وقتية كما نقول كل كاتب يقظان ويباشر
القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظان
بل في بعض اوقات يقظته وقد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من
احكام المختلطات في الاشكال الثلاثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف
اليها مما ليس منه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب
والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا
وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام آخر والله الموفق النهج
التاسع في القياسات الشرطية وفي توابع القياس اشارة الى اقترانيات
الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي ما ليس قريبا من الطبع بعد
استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وفي غيره سائر الاقترانيات اما

انه يكون

ان تكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما اسماهو
اومن المنفصلات والحمليات والشيخ اقتصر في هذا الكتاب على
ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المتصلات
ولا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع و
ابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات
كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر بحسب
الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كان الانسان
فردا فهو معدود فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على
وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب الوضع ذلك والتناقض
فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات و
بحسب اعتبارهما اعني الملزوم واللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة
للزوم الصادق للعتم والاتفاق تتناقض اذا تخالفت فيهما وذلك
لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة
تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها
في وقت من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف
فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين الدائمة
واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية
السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة
للايجابية الكلية واما اللزومية فتناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة
للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في
الحمليات فالاحتمال يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة
السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فتناقضها
ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه
المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس

فيها فالازومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات
لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه في حال امتنع انفكاك مقدمه عن
تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا
تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة لانا نقول ليس
البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال
ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كما لان وضع المقدم ممتنع
وتنعكس اذا لم يشترط ذلك فيه ويقاس الاستصحابية عليها واما
الموجبات فجميعها جزوية والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس
كنفسها على الوجه المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل
فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان
زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد
كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف
في الكيف والكم وارتفاع عنادها في نقائضها اي عنادكان ولا
مدخل للعكس فيها لان اجزائها ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا
تتمايز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار اليه
الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل و
المنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات فرجع
الى الشرح قوله ونقول ان المتصلات قد تتالف منها اشكال
ثلثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق بتال
او مقدم كما كان في الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق بمحمول
او موضوع والاحكام تلك الاحكام شرح مثال الشكل الاول كلما كان
اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج فكلما كان اب فهز
ومثال الشكل الثاني كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان ه
ز فجد ينتج فليس البتة لكن اذا كان اب فهز ويتبين اما

ما لعكس

بالعكس او بالخلف على ما تقدم ويتبين الضرب الاخير منه بالافتراض و
هو ان تعين الحال التي يكون فيها اب وليس جد وليكن ذلك
عندما يكون حط فيحصل منه قضيتان احدهما ليس البتة اذا
كان حط فجد والثانية قد يكون اذا كان اب فحط ويؤلف
القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث
كلما كان جد فاب وكلما كان جد فهز فقد يكون اذا كان ا
ب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه بما تقدم في
اللزوميات قلما تقع في التاليف لانها لا تفيد في الاكثر بالافتراق
علما مكتسبا واللزوميات اللفظية لا تستعمل الا في الالزامات
الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان
فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان
فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى الالزام او النقض والغرض من
القول بانتاج هذا الصنف هو انه لا يضر اجتماع مقدم الصغرى وتالي
الكبرى على تقدير واحد كما هو في هذا المثال واجب فضلا ان اجتماعهما
على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من المتصلات قوله
وقد تقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد
اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك
قد تشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك هذا المعنى وليكن ا اما
ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب وج
ود هو ه فكل ا هو ه واستخراج الاحكام في هذا ايضا مما
سلف سهل بعد معرفة الشرطية المتصلة شرح هذا التاليف ان
لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من
الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى
والاول ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان تكون الحملية موجبة

والمنفصلة كلية مانعة الجمع فقط كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل اب ودايما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتها وهي دايما كل ا اما ج واما د ومثال الثاني كل اب ولاشي من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزا كليتها وعليه يقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المتصلة موجبة كلية اجزاوها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودايما اما لاشي من اب واما لاشي من د ب فدايما اما لاشي من ج ا واما لاشي من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما مثاله كل اب ودايما كل ا اما ج واما د ينتج بعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزا المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين الاولين حملية ويكون التاليف في قوة التاليف من الحمليات ويعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب وكل ج فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولاشي من ب ولا من ج د فلاشي من ا د وهذا هو الاستقرا التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولاشي من د ب ولا ج فلاشي من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج شيئا واما ان لم تكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد تنتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دايما ا اما ب واما ج وكل ب وكل

ج ه فدايما ا اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط قوله وقد تقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالي الذي كان مقترنا بالحملية مثاله انه ان كان كل اب فكل ج د وكل د ه يلزم منه انه ان كان اب فكل ج ه وعليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته شرح الحملية في هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اشار منها اقربها من الطبع الاول مما اورده الشيخ وهو ان تكون الحملية كبرى وتشاركها المتصلة في التالي والمتصلة موجبة وتنتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان اب فكل ج د وكل د ه فان كان اب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان اب فكل ج د ولاشي من ه د فان كان اب فلاشي من ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه على ما سياتي والاقتران الثاني ان تكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان ه ز فكل ج ا وبقية الاقترانات بعيدة عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين يشارك احدهما تالي الاخرى اذا كان التالي متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات شرح التاليفات المذكورة قد كانت

من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من سائر
القضايا فقد تتفاوت بحسب التاليف وهذا النوع الذي اشار اليه
الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما
وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين احدهما وهي التالي متصلة
القضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين وتنتجان متصلة
كالصغرى مثاله ان كان اب فكلما كان حد فه ز وكلما كان
ه ز فح ط فان كان اب فكلما كان حد فح ط وهذا الاقتران ايضا
يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه حمام ويكون على قياسه وانما
افرد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات التي يبتني به
الاقترانات المتصلة انما يحل اليه اشارة الى قياس المساواة انه
ربما عرف من احكام المقدمات اشيا تسقط ويبني القياس على
صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا
د مساو لا ط فقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو
وعدل بالقياس عن وجه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى
وقوع شركة في بعضه شرح هذا قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل
على المماثلة والمشابهة ونحوهما وكقولنا الانسان من النطفة
والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشي في
الشي في الشي والشي على الشي على الشي وما يجري مجراها وهو عسر
الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان
الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك
فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك
استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله وهو
يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة و
بيانه ان قولنا ا مساو لب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو

قياس المساواة

ب ولا

لب ولما كان مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن
ان يقام مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع وحينئذ يصير قولنا
مساو لمساو لج بدلا من قولنا مساو لب وفي حكمه فان جعلنا
وقوع مهملة في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا ا مساو
لب وقولنا ا مساو لمساو لج في القوة قضية واحدة ونضيف
الى الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا ومساو المساوي لج مساو
لج فينتج ان ا مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار
مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمول على
الاخر حتى لا تكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة
فالمتالف من قولنا ا مساو لب والمساوي لب مساو لمساو
لج لان ب هو مساو لج ينتج فا مساو لمساو لج ثم نضيف
اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج
مساو لج ينتج فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس
مركبا من قياسين فاذن كان قولنا ا مساو لب على التقدير الاول
في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول
نفسها وقولنا ب مساو لج ليس بجزء القياس بل هو بيان حكمها
للبا الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة
فقولنا ومساوي المساوي مساو هو كبرى محذوفة وانما اورده
الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم ان جميع ما يتعلق بها بسيطا
كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل
القياس وتركيبه من توابع القياس اشارة الى القياسات الشرطية
الاستثنائية شرح لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي
النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان تكون مقدمة بعينها فلا محالة
تكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي

الاستثنائية

شرطية فيكون لاحدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى
مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه
مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة
الاستثناء مذكورة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال
كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان
الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي
مركب من شرطية واستثناء **قوله** القياسات الاستثنائية اما
ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين
التالي مثل انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس
طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل
ان تقول ولكن الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة
ولا ينتج غير ذلك **شرح** المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا
تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء
عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها
لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع
الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء
نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم
فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة
كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة تنتج باستثناء
عين كل جزء نقيض الاخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن
يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك
لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فيده ليست
بساكنة والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى
الموجبة **قوله** او توضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما

يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام و
اما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى
نقيض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه
ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى يبقى في الاستثناءات قسم
واحد ويوضع منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو
فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الاخر مثل قولهم اما ان
يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فيكون في الماء
لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا
واما ان لا يكون هذا نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات
فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه
منع الجمع فقط فيجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الغير
التامة الانفصال او العناد فحينئذ انما ينتج فيها استثناء العين
فيكون النتيجة نقيض التالي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا
حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان شجر
شرح المنفصلة الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي
لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة
الخلو ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة
اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان
الباقية من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي انما
تكون منفصلة من نقايض الباقية او حمليات بعددها تشتمل
كل واحد منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية
ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان
كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك
ظاهر مما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان في المنفصلة

السالبة لا تنتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء فيها تناسب. اشارة
الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما
اقترانى والآخر استثنائى مثاله ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا
فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك
فيها او مبينة بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب
صادقا فكل ج د ثم نأخذ هذه النتيجة ونستثنى نقيض المحال
وهو تاليها فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه
ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق شرح المعلم الاول
اورد قياس الخلف فى القياسات الشرطية ولم يوجد فى التعليم
الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين
بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانيات
الشرطية كانت مذكورة فى كتاب مفرد لم ينقل الى لغاتنا احتمالا
مجردا اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتأخرون تحليل
هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا
فيه كل الاختلاف وما استقر عليه رأى الشيخ انه مركب من قياسين
احدهما اقترانى شرطى والآخر استثنائى من متصلة اما الاقترانى
فمركب من متصلة وحملية تشاركها فى تاليها ويكون مقدم المتصلة
هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع
نقيض المطلوب على انه حق والحملية هى مقدمة غير متنازع فيها
تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فينتجان متصلة مقدمها
المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهى مناقضة لحكم
متفق عليه واما الاستثنائى فهو من المتصلة التى هى نتيجة القياس
الاول ويستثنى فيه نقيض تاليها الذى كذب الحكم المتفق عليه
لينتج نقيض مقدمها الذى هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة

ما ان الخلف

كون المطلوب حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين متميزتين
احديهما ما جعل كبرى الاقترانى والثانية هى الحكم المتفق عليه
فقياس الخلف يتألف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين
والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب فى المثال المورد فيه ليس
كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية
اعنى الحكم المتفق عليه ليس كل ج د قوله فى النتيجة الاخيرة ليس ليس
قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اى ليس لم يكن قولنا
ليس كل ج ب الذى وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب
الذى ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان
راى بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم
الاول عد هذا القياس فى الاستثنائيات وهذا التحليل
يقتضى كونه مركبا من الاقترانى والاستثنائى فكيف يعد فيما
ما ليس منها وثانيا ان الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة فى
كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين
محمد بن الحسين المرقى المعروف بالكاشى رحمه الله ذهب الى ان هذا
القياس هو قياس استثنائى من متصلة مقدمها نقيض المطلوب
ويحتاج فى بيان لزوم تاليها لمقدمها الى حملية مسلمة مثلا
المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية المسلمة هى كل ب د و
مقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان كان
كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المسلمة
منتجا لهذا التالى ثم نستثنى نقيض التالى بقولنا ولكن ليس كل
ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف
هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطاله
وربما لا يحتاج فيه الى تأليف قياس لبيان التالى مثلا اذا كان

لابطال نقيضه المستلزم

المطلوب لاشئ من ح ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المسلمة هي
كل ب ا لادايما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه
بعض ح ب دايما حقا لكنه مع ما ينافي قضية المقدمة المذكورة بالقوة فهي
ليس بحق فالمطلوب حق والخلف الشئ الردي والمحال ولذلك سمي القياس
به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه
اي من وراءه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر
وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب
اولا نوجه ويتالف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات
او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا و
الخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه و
يشتمل على ما ينافي المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات
بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه
ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد
من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل
المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب
قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به
ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل
بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا
يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب
التي لم تتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب لانه مبني على نقيض
المطلوب وذلك يقتضي تعينه وربما يتفق في هذا الموضع ان
يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويحتج الخلف عليه
فان تم دل على ان ذلك الشئ الذي وضع صادق ولم يدل على انه
هو المطلوب نفسه او شئ من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة

القياس المستقيم

عكس القياس

كاس

كاس في اثبات جهات العكس ونتايج القياسات المختلطة وهنا
هو منشا الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو الغلط في كون الخلف
صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب حقا و
ذلك مما لا ينفتح فيه اذا عرف الحال قوله ولما ان القياس المستقيم
الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث آخر
يلاحظ الحال مما سيعقد بين الثاني وبين الحملية شرح اما رد
المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتايج القياسات
الغير البينة من الشكلين الاخرين ويكون باضافة نقيض النتيجة
المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين ولكن هي المسلمة على
هيئة احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويكون
هي المتفق عليها فتكون النتيجة محالة وتبين ان ذلك الانتاج
ليس للمقدمة المسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن
من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حق واما
رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض
النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها الى القضية المسلمة
لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت
في المثال المتقدم كل ح ء وقد حصلت من اضافة نقيض المطلوب
وهو كل ح ب الى القضية المسلمة وهي كل ب ء على هيئة فنقيض المحالة
الضرب الاول من الشكل الاول ليس كل ح ء فاذا اضيف الى المقدمة
المسلمة وهي كل ب ء انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على
الاستقامة ليس كل ح ب وهو الذي كان المطلوب من الخلف
ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف فرد الخلف الى
المستقيم يلاحظ الحال مما يعقد بين التالي المذكور في اول
القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المسلمة قوله

رد الاقيسة بعضها الى بعض

ولسنا نحتاج اليه الان ومداره على احد نقيض النتيجة المحالة ونقرنه
مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المحال على حاله
اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه
وارتداده الى المستقيم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف
لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية
وهو رابع الثاني وخامس الثالث واما اذا كان سالبا كليا فلا ينعقد
الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث
الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثه ضروب من الثالث وعليه فقس
اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة
الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف فقياس
الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع
نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى
وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى
فالرد يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل الثاني وعلى
هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى تبين
جميع ذلك بالامتحان **النهج التاسع** في بيان قليل للعلوم البرهانية

اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وايقاعها التصديق
القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها كانت ضرورية
يستنتج منها الضروري على نحو ضروريتها او ممكنة يستنتج منها الممكن
والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريريات كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة
والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما
يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة
من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة تؤلف من المقدمات
من حيث لها هيئة وتاليف يستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة

بل وبعد الصدق فلا مانع من ذلك في مقام الوزن ولا الملتفت الى ما
يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية
ممكنة متساوية لا ميل منها ولا نادرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس
الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية
فانها هي التي تستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة التي على
سبيل التغليط فان كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها يسمى
صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات يسمى صاحبها
مشاغبا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم

شرح لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات وما
يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي منقسمة بحسبها الى خمسة
اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غير التصديق كالتخييل
والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم
فالجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا اولا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك
يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان
والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي
لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل
ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف
واحد هو المغالطة والتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة
والتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية
فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق
بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها
ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية
في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان
كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية

تفصيل المقام
اصناف القياسات
البرهان
الجدل
الشغب
السفسطة
الخطابة
الشعر
اجزاء البرهان

منها
القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة وغاية
ان تنتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات
ومن صنف واحد من التقريرات وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي
اما مجيب يحفظ رايا ما ويسمى ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا
يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم المجيب
بقولنا قياسه ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا
كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا كان
او غير مشهور وكان مواد الجدل مسلمات ومشهورات فصورها
ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما
كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا اليقين جاز وقوع الاصناف
الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها
واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة
كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكان موادها
هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج
بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا
ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني
بشرط ان يظن انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها
الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات
المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم تكن وسواء
كانت صادقة في انفسها او لم تكن وهي التي لها هيئة وتاليف تقتضيان
تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان مجرد الصدق
ربما يقتضي ذلك التاثر فالوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا
محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد

غاية البرهان
مقدمات الجدل
غاية الجدل
مقدمات الخطابة
غاية الخطابة
مقدمات الشعر

الشعر

الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن و
الجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام
الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطيات فهي التي ليست حقيقية
وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التمييز
لما تمت للمغالط صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولبعض المحصلين
من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام يعتبرون فيها
اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال
البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية
والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين
ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات
ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية
التي يوهم انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان
يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة
مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه
الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار
الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل
ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان
لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس
مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه في مواضع
كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من
المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا
كذلك وتشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية
في المواد وتخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب قبولها
تقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة

مقدمات المغالطة

غاية المغالطة

المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشتبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانها دون الباقية

مباحث البرهان

اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد تكون من ضرورة الحكم فقد تكون على امكان الحكم وقد تكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد تتعرف من حال الاتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس تخصه مقدمات ونتيجة فالبرهن يستنتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صريحا شرح ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتايجه لا تكون الا ضرورية لما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد تقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتايج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا المثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وحينئذ تكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجهة اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزايدة

للانسان واقلى الوجود اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب للمبرهن خارجة عنها فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها في لا دوام ما دامت الكواكب موجودة بل تعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه اشتغل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب تخصه مقدمات تناسبه وتفيده يقينا فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق تنتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتالف منهما على المطالب

لا ينتج البرهان المطلوبات الضرورية الا من المقدمات الضرورية

الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم
بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا
فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك
لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي
فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينيا الا اذا اسنده الى علته
الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من
ذلك انه انما يحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة
ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في
الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينيا بالنظر الى تلك العلة كانت
الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه
ضاحكا في بعض الاوقات فكانت حينئذ ضرورية لا وجودية فاذن
غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية لا تنفع ضروريته في البرهان اما
الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين
كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد تكون
ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها
وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال ولا تلتفت
الى من يقول انه لا يستعمل البرهان الا الضروريات او الممكنات الاكثرية
دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي و
يستعمل في كل باب ما يليق به وانما قال لمن يحصل الاولين على ما
غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري يستنتج
في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات
ولم يرد غير هذا او اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضروريتها
او امكانها او اطلاقها صدق ضروري شرح ذكر المعلم الاول ان
البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني وفسر

والنتيجة تابعة لاخس المقدمتين

اليقيني

اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تاخر عنه من
ذلك ان البرهان لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما
صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات
من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة
المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان البرهان يطلب اليقين في
كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستعمل في كل حكم ما يناسبه ويليق
به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالقوة
التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير
التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام محصل الاولين يعني المعلم
الاول على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل
الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما
خص الضروريات منها بالذكر لان البرهان يستعمل الضروري من شانه
وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستعمل من غيره ولا يبالي
بذلك والثاني ان يحمل الضرورة التي تتعلق بصدق جميع المقدمات
والنتائج اليقينية وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم قوله
واذا قيل في كتاب البرهان ضروري فيراد به ما يعم الضروري المحض
في كتاب القياس وما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفا بما
وصف به لا الضروري الصرف ويستعمل في مقدمات البرهان
المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما الذاتي في المقدمات
شرح قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان
تكون اقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها وثانيها ان تكون
اقدم منها عند العقل اي تكون اعرف منها لكونها عللا للتصديق
بها وثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها وذلك بان تكون محمولاتها

والضروري المستعمل في كتاب البرهان

شرائط مقدمات البرهان

ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي
المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه و
رابعها ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف الذي
يكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره
وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما
هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما
يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو ربما يزول بزوال نوعية
ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما
يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثاله الخفيف اذا حمل على الهواء
فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود
فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب
الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا
والمشروط بكون الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط
بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان يكون كلية
وهي هاهنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنة
حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول
بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا
بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك
على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه
فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان
بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ هاهنا على ذكر شرطين من
هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان
اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس
سيندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الا

هو

المقومات غير مطلوبة بالبيان

هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم
المذكورة وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض
الوجوه قوله واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب
البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطا من يخالف فيه وانما تطلب
الذاتيات بالمعنى الآخر اقول قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل
ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين
من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم
مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من المحدثين فانهم
يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا
كونه واقعا في جواب ما هو لتتحقق جنسيته وقد ظهر خطاهم
فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس
كون النفس او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس
لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول على
الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي الانسان عليه اجيب عن الاول بان
النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء
ما يتصرف في الجسم ويصدر منها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته
لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية
المسماة بالنفس التي لم يحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك
القول في الصورة وما يجري مجراها وعن الثاني بان المطلوب ليس
هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما تلوح العلة
عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطلوب
لا يكون ذاتيا مقوما فظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا
مقومين معا بل انما يكونان على احد الماضيين الذين ذكرناهما في
النهج الاول قوله في مقدمات العلوم وموضوعاتها في بعض

موضوعات العلوم

النهج اشارة الى الموضوعات والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد
من العلوم شي او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او احوالها و
تلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشي موضوع ذلك العلم
مثل المقادير للهندسة شرح موضوع العلم هو الذي يبحث في
ذلك العلم عن احوال الشي الواحد فقد يكون موضوع العلم اما على
الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له
عارض ما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او قرب
كالكرة المتحركة لعلم الهيئة والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم
واحد بشرط ان تكون متناسبة ووجه التناسب ان تتشارك اما
في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة
فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرضي
كبدن الانسان واجزايه واحواله والادوية والاغذية وما شاكلها
اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها
منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هنا الشي
او الاشياء بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم
تكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج و
اما فرد او يكون جزويا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزءا له كما يقال في
الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد
اما اول او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه
الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول وهي محمولات جميع مسايل العلم
التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه قوله ولكل علم
مباد ومسائل والمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها يولف
قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم تصدق في العلم واما مسلمة في الوقت الى ان يتبين في

مبادي العلوم

نفس

نفس المتعلم تشكك فيها والحدود مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة
واجزايه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر
في العلوم وقد يجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم
الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها يخص باسم الاصول الموضوعة
والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول
موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها
فغني عن تقديمها استغناء لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في
جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم
آخر شرح المبادي هي الاشياء التي يبنى العلم عليها وهي اما تصورات
واما تصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل في ذلك
العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه
القبول فقط واما جزوي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا
يتالف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة
كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم
الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع
وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم
نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود
بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صودر بها كانت حدودا
بحسب الاسماء ويمكن ان تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب
الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يولف قياسات
العلم وتنقسم الى بينة يجب تسليمها وتسمى القضايا المتعارفة وهي
المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها ومن
شانها ان تتبين في علم آخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليها

تعريف المبادي وتقسيمها

والقضايا المتعارفة

والاصول الموضوعة

المصادرات

ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة
ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان
مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة
الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر وتسمى
الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح
العلوم كما في الهندسة وقد تخلط بمسائلها كما في الطبيعيات
ولا بأس بتقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة
بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ
ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي تصدر بها دون المصادرات
لانه خصهما بذلك والحق ان حكم الثلاثة في التصدير واحد واما
الواجب قبولها فمن تعريفها استغنى عن اظهارها وهي تنقسم الى
عام تستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما مثبتا
او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد
متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في
فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح و
التخصيص قد يكون بالجزئين كما يقال في الهندسة المقادير اما
مشاركة واما متباينة فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقادير و
المحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشاركة والمباينة وبهذا التخصيص
صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصلحت لان تعد في
مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار
واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير وصير
المحمول ايضا متخصصا بتخصيصه فان المساواة المقدارية غير
المساواة العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي تشتمل
العلم عليها وتتبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتقييد

مسائل العلوم

اما

اما واجبة القبول وتسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة
على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى
مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تتبين في موضع آخر وفي
نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع
الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها
في علم آخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا
والمسلمة على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة بل وجميع هذه القضايا
لا تختص بالواجب قبولها وذلك عند التصدير بها واما انه
يصدر بها فانها لشدة وضوحها تستعمل في كثير من المواضع على
عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من
الناسخين والله اعلم اشارة في نقل البراهين وتناسب العلوم
اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر اما
على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما
على ان يكون الموضوع في احدهما مأخوذا مطلقا وفي الآخر مقيدا
بحالة خاصة فان العادة قد جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت
الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني
علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون
اولى باسم الموضوع تحت مثل المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع
علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة
بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى
تحت علم الحساب شرح العلوم تتناسب وتتخالف بحسب
موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم و
خصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا
يكون والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص

تقسيم العلوم الى المتداخلة والمتناسبة والمتباينة

بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي
اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات
والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزا منه
والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص
بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن
وضع ذلك الشي في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة
كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى
ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام
لموضوع الخاص كالموجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة
الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على
هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزا منه وقد
يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه
في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع
تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان
موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه
الخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك
يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزا منها وهي مطلقة ايضا
منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا
القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزا منه فاذن علم المناظر
داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة
فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم
الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى
الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص
فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين

[illegible]

كاحرام

كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث
الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد
بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافها بالبراهين كالقول
بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع
شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما
تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق
فان لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى الانسانية لكن
من جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد في
الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث
فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما
ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض
ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه
من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن
الاخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو
النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون
جزا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها
نسب عددية هي سبب التاليف وكان من حق تلك النسب ان كانت
مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث
تحت الهالية الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين
مقارنا لاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا
كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت اخر انما
يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العلم العالي جنسا
لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكن في احدهما
وضع مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا

فاما الموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل
من حيث اقترن به اعراض من موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة
ثلثة في هذا الموضوع **قوله** واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي
الموضوع تحت غيره انما تصح في العلم الكلي الموضوع فوق على انه كثيرا
ما تصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني
شرح العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني
كليا بالقياس اليه واكثر المبادي الغير البينة للجزئي انما تكون مسائل
للعلم الكلي متبينة فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة
والعلل اربع فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى
وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء لا
تتجزى مسئلة من الطبيعي ومبداء في الالهي لاثبات الهيولى على انه
اصل موضوع هناك وتشترط في هذا الموضع ان لا تكون المسئلة
في السفلاني مبنية على ما يتبين بها في الفوقاني لئلا يصير البيان
دوريا **قوله** وربما كان علم فوق علم وتحت علم ويجتمع الى العلم
الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه
الذاتية وهو العلم المسمى فلسفة اولى **شرح** العلم الذي يكون فوق
علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة
الاولى والنسب بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عنده
يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم
الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول والثاني
والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا
بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان
وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك سيدخل اجزاء
والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ

واذا لاشي اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة فلا علم اعلى
منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود
وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقي ههنا بحث وهو ان
هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان
والفصل الذي قبله يترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه
ما يناسب ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمهما على
هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات ما اوردنا
اعني ترجمتهما بما مر ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم
مبنيا على اصل موضوع يتبين في علم آخر فيكون البرهان الذي يتبين
به ذلك الاصل منقولا من علم الى العلم الاول المبني حتى يتم ذلك العلم
به والثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليها انما يكون بشي
من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم
لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقي فان من حق براهينهما ان
يكون بعضها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل
لو جردت عن نور البصر وعن السمع لكانت بعينها مسائل من العلمين
المذكورين وبتلك الاقترانات لم يتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين
من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقي تحت الحساب
دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله
الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني **اشارة**



الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس
الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان
برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود
الحكم فهو مطلقا معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا
للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود

فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه
وان كان الوسط في برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة حدي النتيجة هو
معلولا لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا سمي دليلا مثال ذلك
قولك ان كان الكسوف قمريا فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف
القمري موجود فاذن الارض متوسطة واعلم ان الاستثنائي كالحد الاوسط
وقد ثبت التوسط بالكسوف الذي هو معلول التوسط والذي هو
برهان لم ان يكون الامر بالعكس فيثبت الكسوف بيان توسط الارض
وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من القبيلين بحدود مشتركة
وليكن الحد الاصغر محموما والحدان الاخران قشعريرة فارزة ناخسة
وحمى عفن والمعلول منهما القشعريرة **شرح** الحد الاوسط في
البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب
في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف
ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في
الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى
برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم
في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم والدليل
يشارك برهان لم في الحدود ويتخالفان في وضع الاوسط والاكبر
في النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معطي السبب
في الوجود والعقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزائه القضية
لا يحصل الا بما ذكرناه فقد سماه اقدم في الوجود والعقل جميعا من
النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم
اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى سبب في الوجود
الا انه يكون غير مذكور في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا
في العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان ومقدماتها هذا البرهان

والعلم اليقيني يحصل ايضا اذا كان السبب في الوجود معلولا الا انه لا يكون سببا في العقل لكنه عين ذلك في نفسه بل ذلك لا يحصل الا بعد ان يعرف ان البرهان ما لم ياتي في البرهان صح

اقدم

اقدم في العقل لانهما اعرف عندنا وليستا بما قدم في الطبع وانما
عرفنا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان
لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علة في الوجود
لكنه يعطي ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي
والاخر اقتراني حيث يمكن ان يتمثل بهما في برهان لم وفي الدليل
باختلاف الوضع اما الاستثنائي وهو التمثيل بالخسوف وتوسط
الارض فظاهر مستغنى واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى
العفن ان كان هو الحرارة الغريبة الفاشية في الاعضاء التي تفارق
وتعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي علة
للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج
العروق وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب
منها من برهان ان غير الدليل وان كان المراد من حمى العفن هي الصفراء
المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص
كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة
قوله واعلم انه لا سواد في قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر
مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر
في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان تعلم انه كثيرا ما يكون
الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر **شرح**
وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني
وعلة الاول غير علة الثاني والاوسط علة في برهان لم ومعلول في
الدليل للثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا
عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه وتمييزه بيانا ان الاوسط
يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر
كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار

ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف
مؤلف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا
لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود
الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود
الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا
يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر
فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة اينما وجد
كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة الحمى الغب اينما وجدت
فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما
متغايرتان **اشار** الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل
الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد
طرفي النقيض **شرح** المطالب العلمية تنقسم الى اصول والى
فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى
بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع
ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة وهي
بالقوة ستة وهي مطالب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين
وقد قيل انها اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور
وهما ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم ثم مطلب هل اشتمل
على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب
يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار **قوله**
ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب
به ماهية مفهوم الاسم المستعمل **شرح** ذات الشيء حقيقته ولا
تطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما هي
ويجاب باصناف المقولية في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود

ذكر المطالب مطلب هل

مطلب ما

الحقيقية

الحقيقية في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع
او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم
الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السائل
بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها
بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما
يشتمل على شيء خارج من المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل
التجوز كان رسما بحسب الاسم **قوله** ولا بد من تقدم مطلب
ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
حدا للمطلب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح
الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءا
للمطلب مفهوما **شرح** المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح
الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ومعنى بقوله اذا لم يكن ما يدل
عليه الاسم المستعمل حدا تفسير هذا المطلب لتمييزه من قسيمه فان
القسمة المتقدمة على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم
الذي لا يفهم مدلوله الا بحدود ... الاخرى تقتضيه كلامه اذا لم
يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد
مفهوما او الذي لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني
المسؤول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا
والحدود انما يكون بحسب الذوات المحصلة كان للحدود ذوات
محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا مفهوما كان تحصل تلك
الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل
البسيطة حينئذ فائدة وحينئذ لا يكون السؤال بما قبل هل **قوله**
وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم **شرح** اي وكيف كان

الحال فان المطلوب في السوال بلفظه ما هذه التي هي تتقدم على مطلبي
هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا
اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جز للمطلب مفهوما
وذلك لانا اذا قلنا ما الخلا فقد استعملنا اسم الخلا على انه
جز للمطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما
جزو للمجموع فيكون قولنا جز للمطلب في هذه الرواية تنبيها على
التميز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه جز لم يكن وانا
اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما تصحيفان والاصح
كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل جزا للمطلب مفهوما فانه
مطابق المراد ويستغني عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح

قوله فاذا صح للشي وجود صار ذلك بعينه حدا للذات اورسما
ان كان فيه بحوث شرح معناه ظاهر ومثاله انا اذا قلنا في جواب
من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط
متساوية كانت حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا وجوده بالشكل الاول من
كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله

مطلب اي

ومنها مطلب اي شي الشي ويطلب به تميز الشي عما عداه وفي بعض
النسخ ومنها مطلب اي شي الشي هو ايضا مما يعد في اصول المطالب
ويطلب به تميز الشي عما عداه شرح قد يجاب عن اي بما
يميز تميزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تميزا عرضيا والمراد هو الاول
وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ هو
يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها
لانه يعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين لطلب تميز كل واحد
من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم فيه حينئذ مقامه

مطلب لم

قوله ومنها مطلب لم الشي وكانه يسال عما هو الحد الاوسط اذا كان

الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط او يسال عن ماهية السبب
اذا كان الغرض ليس هو التصديق بذلك فقط وكيف ما كان يطلب
حصوله
سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب بعد هل الشي في المرتبة
بالقوة او بالفعل شرح مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق
فقط كما يقال لم صار الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب
المغناطيس الحديد وههنا نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون
فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور
ومطلبا للتصديق وتطوى الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن
ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات في مطلبي ما و
هل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسال عما هو الحد الاوسط
هل في المرتبة اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل
لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بالخسوف
بالقوة ويطلب العلة فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الشي واين
الشي ومتى الشي وهي مطالب جزئية ليست من الامهات بل تنزل عن ان
تعد منها ويستغنى عنها كثيرا بطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف
والاين والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله شرح
لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي
جزوية لانها يطلب عليها جزوية بالقياس الى المطالب المذكورة
ولا يعم فايدتها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك
تنزل عن ان تعد في الاصول ويستغنى عنها بطلب هل المركب اذا كان
المسئول عنه معلوما بماهيته ومجهولا باختصاصه الى الموضوع
فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الان قوله فان لم
يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبا خارجا
عما عد شرح فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول يقوم مقامها

او عرضا كهيئة [illegible]

مطالب الكيف واين ومتى

فيقال اي كيفية لم في اي مكان هو في اي وقت هو وحينئذ لا يكون
كل واحد من هذه للطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها **النهج
العاشر** في القياسات المغالطية ان الغلط قد يقع اما بسبب
في القياس وهو ان يكون المدعي قياسا ليس بقياس في صورته وهو
ان لا يكون على شكل منتج او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير
المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون قياسا بحسب
مادته اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته وانما سلم
فيه على النحو الذي قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي
فيه تشابه احوال الاوسط في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع
النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول وان كان قياسا
في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل
والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل وذلك اذا كان حدا
من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد فالواجب ان يكونا مختلفي
المعاني فاذا روعي من القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال
مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة
علة ومن المصادرة على المطلوب الاول **شرح** الغلط يقع بسبب
يرجع اما الى التأليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم
الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب
في القياس واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم
الذي يرجع الى التأليف يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس
واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعي قياسا
ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب
نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي
يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على شكل

وضرب

وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل
منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلو
اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها
او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على
المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح فأخره الى ان
يفرغ من القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة
لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لاشتراكه هو وضع ما ليس
بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار
بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد
وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس فشتمل
على مقدمات لو وضعت بحيث يكون مسلمة لما كانت على هيئة
قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت من ان يكون مسلمة
واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان
قياسا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو
ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان
القياس انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود اما مع اثبات
القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا
او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى
وحذفه عنهما يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت
في الكبرى ليكونا صادقتين اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط
مشتركا فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا
واجب القبول بحسب المادة وههنا كان السبب في هذا القسم من
جهة المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين
المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة

لجواز ان يكون القياس مسلم

على المطلوب الاول من هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه من جهة
صورة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على
المطلوب الاول بقوله وكذلك اذا كان نصادان من حدود القياس
الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على المطلوب
الاول تشتمل على حين متزاد فاين كامر ويلزم منه ان يكون احدى
المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهي التي اتحد حداها بما مر
والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التاليف عن مقدمة واحدة
بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر
وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا
يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة
يتبين تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح
ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط
التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما اشتملا
على حكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما يتالف مع النتيجة
اما من حدود ليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما
ليس بعلة علة او من حدود يجب لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على
المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من
مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف
القياسي ويظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس و
هما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف
واثنان متعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس
بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف
القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس
صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطاء من قبل الجهل

بالتاليف

بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
الاول **قوله** هذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا
واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة فانه قد يقع الغلط
بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها
على ما قد علمت ومن جملتها ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ
الجميع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كائنا
للكل وما يكون للكل كائنا لكل واحد ولا شك في ان بين الكل وبين
كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ
بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق كان صادقا مثل ان
يظن انه اذا صح ان يقول ان امرء القيس كان شاعرا مفردا صح ان امرء
القيس كان مفردا وان امرء القيس الميت شاعر مفرد فيحكم بان الميت
شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج
وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا صح
ان امرء القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق كيف شئت انه شاعر
جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا يناسب ما يكون من الغلط
فيه بسبب المعنى من وجه ولكنه يتركب من اللفظ وهذه معا لطائف
مناسبة للفظ **شرح** لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون
سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا اي هذا قسم
وهذا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظ اما هذه
اخت التي في اول الفصل في قوله الغلط فقد يقع اما بسبب في القياس
وهذا القسم هو ان يكون الغلط لسبب في المقدمات افرادا او في
اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما
يكون معنويا وهذا بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة
اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في

هيأته في نفسه او في هيأة اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل
لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب
مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد و
المركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على
باطلها او على تركيبها على ما علمت اي في النوع السادس واورد له
مثالا وهو انتقال الذهن من اسم معنى لفظ كل حالي الاطلاق على
الجميع وعلى كل واحد الى الاخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب
الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء
فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد
لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج اليه في المنطق الخاص
والفرق هو ان الكل يشمل الاحاد معا وكل واحد ياخذها الواحد فالواحد
على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ غيره والثاني
ان لا يبقى واحد غير ملحوظ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل
تفريق اللفظين يكونا اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض
النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله واما بازاء القسم الخامس
واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وصح
فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك
لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن
انه يصح حمل كل واحدة من لفظتي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد
وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع
قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد
لفظة كان يدل على انها اصبحت تامة وهي المحمول نفسه فكانه يقول
حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها
اصبحت رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول هو

الشاعر

الشاعر وحينئذ لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر
على هذا التقدير فيلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود
الآن لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال
الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا
الخمسة زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو و
اصفر وصح فصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما
كان الانتقال على العكس من هذا الى القسم السادس ومثل بان يظن
انه اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين
متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وههنا
ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجوه الذي
هو اغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد
المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعر فقد اغفل ما يتبع المحمول
وكان يحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثال الميت المذكور
لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث
من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث
من تركيب لفظي سمعت منه قوله وهذه مغالطات مناسبة للغلط
اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا اربعة و
سنشير الى الثاني والثالث الباقيين منها **قوله** وقد يقع الغلط
بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ
ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد
عرفت ذلك **شرح** يريد القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة
بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله و
قد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب

المعنى عطفت على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ
واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات
كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما يقع في التاليف والتاليف يكون
اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا
فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي قد مر
ذكرها واما التي يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات
فهي التي نريد ان نذكرها هنا وهي ثلثة لا غير لان التاليف يقع اما
بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما بين
جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون
الترتيب غير صحيح بان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به
محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخ
اما ان يكون الماخوذ فيها بدل ما يستحق لان يكون جزوا من
القضية شيئا من عوارضه او معروضه او لا يكون كذلك بل شيئا
مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم متعلق بالذات بما يستحق
لان يكون جزوا من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني
هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي
من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا يتالف
منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ
لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في
الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة
والثالث اخذ لاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما

بالفعل

بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور
المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يتغير لاجله
الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اورده
الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في ساير كتبه
قوله فجميع اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا
او مركبا في جوهره او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل
ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
واخذ اللاحق واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسه **شرح**
لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار هنا الى
القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته و
تصريفه ولم يذكر في المعنوية منها مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر
قوله وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه
الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية **شرح** وهذه اشارة
الى القسم الثالث من اللفظية **قوله** ومن النفت لفت المعنى وهجر ما
يخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معاني لا الفاظا ودام باثوابها
ولم يحلها فيما يتكرر في المقدمتين او يتكرر في المقدمتين والنتيجة ودام
شكل القياس ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك
على نفسه عرض الحاسب ما يعتقده على نفسه معاودا ومراجعا
فغلط فهو اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له ولنسال
الله تعالى العصمة والتوفيق وله الحمد وحده وصلى الله على رسوله
محمد وصحبه اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل **شرح** يقال
النفت لفته اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها

امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرائط الصحة
فوائد بين شرائط الصحة واسباب الغلط بقول الحصر وهو انه
اذا لاحظ المعنى وهجر ما تحصله اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما ترتيخ
من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى
من الشوائب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء
القياس منفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات
واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة امن من وضع
ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرائط
القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات
من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس هي وراعى شرائطها
امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه
الشروط فتكرار المعاودة الى نقد كل واحد منها فهو لا ينبغي مستعد
لادراك العلوم النظرية ولتعلمها وبالله التوفيق تم شرح
المنطق بتوفيق الله
وحسن تيسيره و
الصلوة على محمد
وآله وعلى و
اولاده

والملكوت

هذا اول الاشارات للشيخ الاجل وصلى الله على محمد الى عالم الملك

بسم الله الرحمن الرحيم وثقتي

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان تضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الاراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله تعالى الاصابة في البيان والعصمة عن الخطا والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان قال النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح

النهج

النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اهي متركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود والى نفس الامر قصد رعاية التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتنى عليها العلم مبادي فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما تبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده اكثر لا يبتنى على مسئلة تقتضي حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا

على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم
يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة فهو الجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق
وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا
هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده
المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر
كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية
لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى
قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب
عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر
الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا
شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية
الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر
انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من
اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك
في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة
فيه بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية
قال فهنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى
متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين
وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما الزمه بعض
القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء
بالفعل لكنه قابل الانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني
في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم

بالجوهر

بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل
لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء وسيريد
الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى

في ابطال الراي الاول من الاراء المذكورة

قوله وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ
يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك
لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فسمية
الراي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا و قد نراه يسمى
الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل
المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر
فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراي
الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة ٭

قوله من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **فقوله**
كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع
التي ينفصل ويتصل الجسم عندها فهي مواضع بأعيانها عند مثبتي الجزء لا
يمكن ان ينفصل عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها

قوله ينتهي عندها الجسم الى اجزاء اجسام تتالف منها الاجسام
وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين من التماس اقول
ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام
تتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع
منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فهذه احكام مسلمة
بين اصحاب هذا الراي افرد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا
لما يناقضهم به على ما ينبغي ان نفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث
اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام

متسلمة بين اصحابه

اما ان يقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة
كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد يقسم الاول
بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد
الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره
او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة
عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا
وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في
الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع
من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي
كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر فانه ليس ولا واحد من
الطرفين يلقاه باسره **قوله** هنا ابتدا شروعه في النقض واثما اخذه في الحكم
الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا
يلاقيه الطرفان او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام
ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا ينافي الحكم الثاني وهو
تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد
ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا
يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض الحكم الثاني ومع جميع
ذلك مستلزم المطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم
يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقيه الطرفان او يداخلاه
لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد
النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر
وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم
الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول

والثاني

والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط
شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة
بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله
وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه
مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب
وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه
لا يريد الاقتصار على نقض الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس
الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها
ذاهب **قوله** ولانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته الوسط
حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد
من ان ينفذ فيه يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة
فيقرر اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين
بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي
وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما
يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز
الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور
من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي فلما لم يكن التنازع فيه معنيا ههنا وكان المفهوم
من المكان او الحيز معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما
او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يحتاجا فتشق العبارة والمعنى ان الطرف
لو جوزنا تداخل الوسط فلا بد ان ينفذ في الوسط **قوله** فيلقى
غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي
فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل
النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء

المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقية في الحالين
من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من
قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة
غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ
غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك
يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح قدس سره على هذا التوجيه
نظر من غير ان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التقسيم يقتضي
ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط
هو الحال التي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام
المداخلة وهذا انما يصح على راى نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة
في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راى
مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاحق بالحركة الواحدة عندهم شيئا منها
فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن
هذا الكلام على التقسيم الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا
على مصادرة على المطلوب **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة
يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط
له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب
ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون
عند توهم المداخلة من الملاقات بالاسر بل يبقى فراغ وانقسم ما يكون في اول
اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه
ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يقع
الاتحاد في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث
يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون
بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون

ترتيب

ترتيب وطرف ووسط اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء
ولا ازدياد اي يناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك اي ان
كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر حينئذ
يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض
الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء
يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها
بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع
تألف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه بجملتها
فالقول بها محال فهذه تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج
مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما
مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده
لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير
قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم
ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق
انفصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله **وفيه اشارة** ومن
الناس من يكاد يقول بهذا التاليف لكن من اجزاء غير متناهية بل هذا
الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة في اول
وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها
وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهي لكنهم لم يفرقوا بين
ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا
ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهي فهو حاصل
فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهي من الاجزاء صريحا وهذا
الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات
فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة

في ابطال مذهب النظام

انما تتالف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن
قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشيا غير منقسمة
وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج
ان الجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا
يتجزى وقد الزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزائه
متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا
بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية فيكون قد تناظر الفريقان
فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب في
قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما
الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم
جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية
الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة متناهية لجزء
واحد لكون القريب ابطا منه ارتكبوا القول بسكون البطي في بعض ازمنة
حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستقر
التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحا على ما هو المشهور
قوله ولا نسلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد والمتناهي موجودان فيها قال الفاضل الشارح الكثرة
تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس اليه قلت ما كثرة
والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على
التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا
يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به
المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون
موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه موجود في كل كثرة اضافية لان
الاثنين ليست بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية

حتى

حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفايدة اذ
المقصود واضح قوله فاذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من
آحاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيدا لمقدار بل
عسى للعدد تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو
اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان
قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير
لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد
اي بل عساه لا يفيد العدد ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح
وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة ايضا
المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان
مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وحينئذ
يستحيل ان يقع الامتياز بينهما بنفس الجسمية او بشي من لوازمها اذ لا
يختلف الحجم ولا بشي من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها
واذا لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا
البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز اقول عدم
الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط
التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا تمايز
في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة
وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من
لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند
التداخل يمتنع التغاير الوضعي دون العقلي فيمتنع التعدد الوضعي
دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بامتناع التعدد على سبيل التجويز
قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد
وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة

فكان جسم هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف
من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد
الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات
الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان
حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال
ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق
على ما يكون له مقدار ما مانع لان مدخل فيه لغيره مثله قال الفاضل الشارح
ينبغي ان يغير في المتن لفظه وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها
وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او
الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا
الاضمار احتياج لان الضمير في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى
الكثرة بل يعود الى الاحاد التي يعود الضمير اليها في قوله منها والتاليف
بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يفرض
اولا تاليف للكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف في الجهات الاخر الى غير تلك
الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان
الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين
المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب
لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتهما
جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما
ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضه
القائلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه
قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام
المتناهية المقادير لا تتالف مما لا يتناهى اصلا **قوله** كان نسبة حجمه
الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر

هذا تالي لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم و
الجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم
كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة
موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة
متناهي القدر ولفظ كان رابطة والمجموع تالي للمقدم المذكور و
الاظهر ما ذكرناه وتلخيص الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية
ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة
ذلك الجسم الى جسم اخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة
شي متناهي القدر الى شي متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين
المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين ساير الاجسام الا بعد ان صيره جسما
وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح
او الخط مثلا **قوله** لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف
والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة
متناه الى متناه هذا خلف محال هذا استثناء لنقيض التالي المتصلة المذكورة
يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا
مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناهي من جملة ما لا يتناهى اما
ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة
للمقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد
متناهي في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه
لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه
وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون
الجسم مؤلفا مما لا يتناهى **تنبيه** اليس اذا وجب النظر ان الجسم
لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون
لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد وجب امكان وجود جسم

ليس لاستعداده مفاصل لما ثبت امتناع كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى
سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة
ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع
كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها
لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم واما ما اورد القضية
الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون متألفا ولم يقل كل جسم
لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية
المقدار لا يجوز ان تكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم
غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع
وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية
فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر
كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون
الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون
وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ومن المتناهية ممكن
ان يكون
انه لم يكن فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول
انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا
يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل
وفيما ان امتناع تركبه منها مكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم
ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف كانه قال ومن الناس من يجوز
هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز
ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي
يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة
فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون

لكل

لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل
اللازم منها جزئيا وهو قوله فقد وجب امكان وجود جسم ذلك بحيث
يجب عرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع
حصول الانقسامات التي لا تتناهى يقتضي الحكم بالفعل بوجود جسم لا
يكون لاستعداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب
امكان وجود جسم ولم يقل فقد وجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا
الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك
لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها
فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان
يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما
سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزم امكان كونه غير مركب
ولذلك ذكر الامكان **قوله** بل هو في نفسه كما هو عند الحس
الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان
امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما
هو عند الحس **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف
عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب
اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب
ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع
المفاصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما
ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج
او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف
عرضين ومثال الثالث ما بالوهم **تذنيب** اليس اذا لم يكن تاليف
من آحاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة

لاسيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه
لطناب والمستبصر برشده القدر الذي نورده ه لما ابطل احتمالين
من الاربعة المذكورة وبقى الحق احد الآخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما
بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا تقف الى غير
النهاية وتعيّن الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة
هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل
الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تنبيها لان هذا الحكم
فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه
من مباحث الحركة والزمان وان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر
برشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي
اوردناه **تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير
قسمة بغير نهايات الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا تأتلف
ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان فتحصل من المباحث المذكورة ان الجسم
الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ويلزم من ذلك كون
الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته
للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ويلزم من
ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي بها ينتهي السطوح
ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط
يسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال
المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يثبت
وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم
المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم
بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من
اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى

في اثبات الهيولى

ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال هو حد مشترك هو نهاية الماضي
وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاءها والا لكانت
التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود لها بالنوع فاذن
قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان للجسم
مقدارا ثخينا متصلا او اولى المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم
فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة
التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح والا
الذي يقابل رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو
بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام
والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة
لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك
في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على الكم وعلى الصورة الجسمية
المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل
على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال
وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء
بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية
بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني
كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني
بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب
الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا
ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على
ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ
يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم
الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون

باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار التخيلي المتصل
اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد
بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو اي
عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ فقد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو
الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير
مذكور في الكتاب في نفسه لانه اعتبر بالبرهان كون الجسم متصلا في
نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وقابليته امرا بينا غير محتاج
فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية
وقابليته واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فانك قد علمت ثبوت ذلك
للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسم شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف
مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهرا
اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا
جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يحصل جوهريته قوله
ولانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك كما
مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد عن المعية لجزئية الحكم عن
الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال
باحد معانيه اعني الوهمي ولا يجعل ذلك بينا ولها هذا البرهان على ما
يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام
من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم
اسباب الانفصال الخارجي عنه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك
لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله
ويعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه
الموصوف بالامرين يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي
شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي

فهي

فهي ذلك الاستعداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا
بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة
قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما
الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو
حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان
على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ونريد بالقابل للاتصال و
الانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة
ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله
قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال
يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف
بهما وهو المادة لا غير وقد يقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه
احدهما فيمتنع بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم
هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل
الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا
لنفسه قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل
وغير هيئته وصورته قوة الشيء بمعنى امكان وجوده فامكان وجوده ووجوده
متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال
وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة
ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال
وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها
وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا
يدل ايضا على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون
المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود للمقبول

نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك لانه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له
الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة
قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج ان
قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى
لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة
لانا ان قلنا الجسم المتصل متعرض له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال
من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي
محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال
تلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي
تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر
هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ايضا
اعدام ما مضافة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فيستدعي محله وهو الذي
من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال
للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتجاج
القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال
قبل طريانه وعدمه اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على
وجود القابل له انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده

قوله وتلك القوة لغيرها هو ذات المتصل بذاته الذي عند
الانفصال ينعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله ثم يتجدد
المتصل بذاته ما دام موجودا لذاته فهو ذو اتصال واحد متعين ثم
اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك
المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما

فهو

فهو عند الانفصال ينعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله
متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي
فيه قوة الانفصال الباقية في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو
الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن
اتصال ما لذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول
الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست قابلة للانفصال
على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن الجسم
شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل و
يتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان نعلم
انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو
موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين المشككين في وجود
المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل
حتى يمكن ان يكون موضوعا للانفصال والاتصال فهو لا يكون من حيث
ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة
ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء
هو الصورة فالمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا
في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وانه ينبغي ان يعلم
ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة
الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشيء المبني على
اتصاف المادة بالوحدة او التعدد بحسب ما ذكره الفاضل الشارح في مثل
قولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا
الى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد
وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل

الى غير ذلك من التشبيه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور على الفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان لحلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم تكن الهيولى بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالاستقلال بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان هنا ان لزم فانما يلزم مما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فهنا موضع الوهم وتحريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا بحسب الوهم **قوله** فان خطر ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يقتضي هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفيه عن الملاقات واجب القبول للانفصال لا في الوهم فانه مع استحضاره يجب هذا الحكم على هذا الامتداد ويمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل الغير في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا

يتعلق بهذا المعنى لكون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوجد من حيث هو عام كلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوجد من حيث هو خاص جزئي وقد يمكن ان يوجد من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده والشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء ما في نفسه مغاير لسائر الطبائع **قوله** وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه مأخوذا مع امر يقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول وقد بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة وباي جنسا وباي نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بحيث يتوقف على ما ينضاف اليها محصلا اياها نوعا ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول

مع كون الطبيعة النوعية لامحالة كذلك لان الشئ الذي يختلف بالفصول
وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشئ كالضحك
وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور
له فكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم المذكور وهو ان يقال
الحكم كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره
من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا
لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب
عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف الخارجات
عنها فهي ان اقتضت شيا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع
الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن
ان يقتضي شيا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشئ انضاف اليها
ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيا مع ذلك الشئ الخارج عنها
بعضه مع غيره لا [illegible] مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح
اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة
والاشتراك فيه وقبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في
اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات فانا قلنا الوجود الذي يقتضي
في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان
الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي
صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج
الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال
والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ويقتضي الحكم وفيه
كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس
من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة
المذكورة يقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول

والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ في
بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بنوع اعتبار الكليات
ونحن لمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة

ذكر مذهب ذيمقراطيس وابطاله

وهم و تنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال
الانفكاكي البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا انقسام
فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها
فقد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا
المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي
حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام
المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو
قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على الاطلاق بل انما هي
متالفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسائط
انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم
فكا اصلا وينقسم وهما للجهة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها
مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات
البغدادي الى شيء من هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح
ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى
في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا
بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة
لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة
المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم
في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب
هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز
الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في

نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس
بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت الحجة
المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام
الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل
بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا
فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ
هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فانه
خطر هنا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب
اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كالمحاذاتين او الموازاتين او المماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما
يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج
الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح
اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين
المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي
ما يصح بين المتباينين هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه
المذكور في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة
انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث
الطبيعة يقتضي ما يقتضيه ساير الاجزاء وما يقتضيه [illegible] ما تقتضيه الخارج
عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها فيجب من ذلك
تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال
او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل لعل البعض
يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا
الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل
على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات

المادة

المادة في الشيخ وتخص القسمة الفرضية التي باختلاف عرضين بالذكر
لان اصحاب هذا المذهب يجوزونها على تلك البسائط بخلاف الفكية
وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى
ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه
وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول
بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه
يحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من
ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما
يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال الطباع
كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان
الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص
بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم
ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين
وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا ان
يكون هناك مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل اقول هو ما اشرنا اليه
من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة
الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك وزايلا كما في الاجسام
الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك
متصلا عندكم بالجزء الآخر مثلا وينفكا عن البعض ولا تجوزون انفصال
الجزئين منه واتصالهما بالبعض مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد
فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما ذهب
الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية لم الجسمي مقارن للامتداد
الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم
البسائط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال

ولا اتصال **قوله** ولعل هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا
اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه
في شخصه **تنبيه** وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عنه
عايق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع
اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا
شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعايق
لازم طبيعي **اقول** معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانقسام
بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في
الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد
منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا
للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف و
هذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية وقد انجر الكلام الى ان ذكرها اثنا هذه
الشبهة وقد ذكر الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية
في الماهية وهو ممنوع لما ذكرنا من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته
على ما سلموه من كون البسايط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الاشيا
الجسمية غير باقية عند الانفصال او متجددة عند الاتصال فيها امور متشخصة و
لعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الانفصال
بسبب المانع ممكن وله ايراد اعتراضات اخر تجري مجرى هذين وقوله وكل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة الى قوله والعايق عنه لازم طبيعي
هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي
بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في
المتن سهوا وذلك لانه تفريع المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل
الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة
او لا فان لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذن يكون تشخص الشخص

الذي

في بيان امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين

الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما
لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف في
مصدر هذه القسمة نظرا لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا
عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلح عليه **تذنيب**
اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية
من حيث هي صورة جرمية متشابهة لما يقوم معه ويكون صورة
فيه ويكون ذلك هيولاها وشيا من ذاته لا مقدار ولا صورة
جرمية له فليكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان يختص
في بعض الاشيا قبولها لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه اقول
بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح
هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم تكن من بيان مقدمات
للحسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور
ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفشا فتندمج او يتحلل بعض
الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين
عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى
غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان
ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا
لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة
مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز
وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله
ان لا يختص في بعض الاشيا ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة
جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى وقيدها بالاولى لان مادة كل مركب
تكون هيولاه وان كان جسما **اشارة** يجب ان يكون محققا عندك انه
لا يمتد بعد في ملا او خلا ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة

في اثبات تناهي الابعاد

تلك الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدا لمسايل
اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سياتي بعد وهي ايضا من
الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها
اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة
اورد ها هنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى
المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من
الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة
عن الهيولى بيرهان ان هذه صورته كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية
لا تنفك من الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها
وهذه حجة عول عليها افلاطن في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ
حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس يجوز ان يكون
بعد قايم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل
لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود
وشكل محدد ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل
الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال
وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات
الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة
واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث
ممتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة
بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا
عليه بنصف ذراع والثالث زايدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي
ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتناهي بينهما المشتمل على
تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا
احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي

وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل
مقدار للانقسامات الغير المتناهية فان الزيادات التي يمكن ضمها
الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة
الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا
يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت
بقدر واحد وكانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثال
موجبا لهذا التزايد اختار الشيخ المثال الذي لا يتناهى حصول الزايد الثالثة
انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد
الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير
نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد
فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ثم نرجع الى
المتن فنقول انما قيد الحكم في الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء
عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت
وجوده لكان متناهيا **قوله** والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان
غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد وهو اشارة الى
المقدمة الاولى **قوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد متزايدة
بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **قوله**
ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك
امكان زيادات فيهما على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة
قوله فلان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد
اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها وقوله واية زيادات
امكنت فممكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع
في الحجة ومعناه كل واحدة من زيادات يمكن وجودها فانها يمكن ان
يشتمل عليها بعد من هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع

الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان اقول ويحتمل ان يكون قوله لان زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي وايضا زيادات امكنت
اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد
ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن
قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هنا الفاء جوابا للشرط الذي
هو في تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات وكل مجموع منها
موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات
الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا تكون اللام
التعليلية في قوله ولان معللا ولا لاطراد لفظات وجه قال وتركيب البرهان
ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد
لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض
اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة
في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق
على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حاصل في بعد فاذن
وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات غير المتناهية
مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية
الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات
جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات
حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان المطالب ان
يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان تم
البرهان والا سقط اقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا
بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل
مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل

قوله

قوله وايضا زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل لمن تفسيره
المذكور نظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه
الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد
وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله
ايضا في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل
على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا
فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان قال المراد منه
بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى
انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد
لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك
البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن
ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون انما يمكن وجود المشتمل على
محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد
بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي
هي موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين محدودا
في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان لا امكان الابعاد التي
تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو
اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان
بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما
قوله والا امكنت الزيادات على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود
من جملة غير المحدود وذلك محال اي لانه لو لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد
بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على اكثر من
الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال
فقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض

الاول قال وظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات
غير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين و
الشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فبين ان يكون انتهى
هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات
الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهذا
محال ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر
الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير
متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن تلك
مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك
انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان نشار الى بعد واحد كونه
مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول
القول بكونهما غير متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان
يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون
بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لكان هو مشتملا على زيادة البعد
الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك
بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل
والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد
لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير
مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مع كون هذه الحجة اول
هذا القسم الآخر الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير
اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هنا الفاضل
في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى
وهي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد
آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كان هناك

زيادة

زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو
كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا فكانا متناهيين
وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا
في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر
مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع
تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان يكون كل الزيادات باسرها موجودة
في بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير
متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع
الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل
على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول
بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراد ان
تلك المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جميله
لان ما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول
كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك
وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد
لكون الكل حاصلا في بعد على ما ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا
الموضع وانما اقتفينا كلام الشارح لانه هو بذل المجهود فيه قوله
وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة
او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان فيه
بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر موازٍ لخط غير متناه
يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط
اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها
قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو
المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على

برهان المسامتة

برهان التطبيق

ما يبقى منه بعد ان ينفصل من الجهة التي تناهي فيه مقدر ما منه وبيان
امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت
في الجهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما
في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران **اشارة** فقد



بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني
في الوجود. يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى
فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه
اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او
حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات
والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء
يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء
المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل
وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه
الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث
ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه
من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله**
فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه الجسمية
او يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل او
الامور التي تكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم
الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا
لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثالث الاقسام محذوف
لظهوره وذلك لان الحال اذا كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في
اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجوب
ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة وقوله كلام الشيخ

مشعر بان الاقسام ثلثة ووجه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان
يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك
بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون
لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بالانفراد
الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة
وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قوله**
ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات
وهيآت التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم
كليته هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد من نفسه
حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل
وسائر ما يختلج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا
القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه
انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة
المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع
المقادير وهو هيآت التناهي والتشكلات وانما قال هيآت التناهي
ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيآت التناهي
والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي لم يعرض الشيء
التناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب
ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون
فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود
من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة
ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان صحتهما
بالفرض يستلزم رفعهما الا ان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم
المحال من جهة تشابه حاليهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء

مشر

فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل
ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما
عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الاستداد الجسماني
في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعلا فيه
على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ
به وبلا فظ فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات
احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء
والكل في عوارضهما على ان كل واحد منها محال براسه ثم اعترض في الاول
على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العايدة الى العوارض المادية
المذكورة وطلب القول فيه بالاجمال الناظر فيه الاصلي سوء فهم قايله
حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه
فلا فايدة في ايرادها **قوله** ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر
هو منفرد بنفسه لكان للمقدار الجسماني قابلية في نفسه من غيره
للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة
هذا هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل وتلزم الامتداد
الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد موثر فيه والامتداد منفرد
بنفسه عن المادة وعما يتوجه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا
القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولى قابلا
للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها
عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة
لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية
الشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متأتيا الا ان ينفعل هكذا
فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه

ماديا

ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح
ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل
والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة
المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ
لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى
لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم
ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم
انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العايدة الى الفاعل والى القابل
جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العايدة الى القابل فقط **قوله** فهي
انه مشارك من الحاصل اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون
هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في وجود
ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان
المذكور وتث منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها
الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب
وهم واشارة ولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء الجزء فان
الجزء المفروض من الفلك ليس على شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى
طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد هذا شك يرد على ما ابطل به القسم
الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز
ان يكون سبب لزوم الشكل الامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد
لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك
الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون
بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تعترفون
الا ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذن

اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوز ان
مثله في الامتداد المذكور بقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان للجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وتحقيقه انا اشيا اخر
على ان هذه الاشكال بين في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذ تخالفت
احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وفيه
الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزئيته عنه بخلاف المركب ويكون
تجزئته لاحد الاسباب المذكورة فلذلك وجب تقييده بالسبب ولما كان
الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر **قوله** فنقول لك ان نفرق بين
الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره
مجادان الفلك له مادة متعرض لها بسببها الكلية والجزئية وقد اوجب
حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومع ذلك السبب بعينه
ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحال ان يكون الكل كالجزء اذا كان
الجزء جزءا والكل كلا واما الاستعداد للفرض من المادة فلا يختص بالجزء ولا بالكل
فضلا من سائر عوارضهما بل الاستعداد فيه اختلاف ولا تغاير فانه
ليس كحكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها
او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا
يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول
صورة الكل صورة الكل معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة
اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك
الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن
صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم
لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان منها
والمراد هاهنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته وطبيعة القوة

هي

هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من
الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك
الاستعداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب لتلك الصورة
والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد
حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول
صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الاستعداد المعين والشكل
المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلها للكل لكونه جزءا
حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ هاهنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة
الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة
لكونه فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول
صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل
قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني
الشكل المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما
للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي **قوله** فمنها لا عن عارض
ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها وتجزيها اي هذه
الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر و
مانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له
عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة
للصورة الجسمية الحاملة اياها التجزئة معها لطريان الانفصال عليها
قوله واما المقدار لما انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا
الطبيعة المقارنة وتلك الطبيعة هي واحدة لم تقتض كلا وغير كل بحسب ذلك الغرض من
لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا
معينا مما يختلف فيه حتى تعرض الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال هاهنا
لحقها من غيرها شيء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا

سابقنا ثم شنع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحاله مخالفة بين حال المقدار لمن
انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا وفضلا عما يلزمهما الا ان نفس طبيعته في اجسم
فلا تقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة
فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ هنا ففي بعضها هكذا لم تصر كل دون
كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي
اصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره
لم تصر كلا وغير كل بحسب الغرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه
لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق
الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان ينال ههنا الحقها شيء من غيرها يعني من
الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الاجسام
الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج
المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده ههنا لان الفلك فيه فاعل
هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم شنع
ذلك المحقق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل
اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان
اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد فلم يكن احدهما اولى بالكلية
من الاخر وان تباينتا كانت المادة مختلفة في الكلية والجزئية وحينئذ
ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تختلف
فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول
على جزئها سبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في
الوجود وحده سببا في المفرقة عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ
الاختلاف في ذاتها ويختلف فيها من الصور والاعراض المادية بها
كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشيا متقدمة
ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف

احوالها

احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل ايضا لا الوضع
من قبل اقتران الصورة الجسمية به يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امرا
يقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة تبتني
عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان
البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع
او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور
واما الثاني فلما ذكره فيما يتلوا هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها
كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض
اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول
المعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها
هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد **قوله** ولو
كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في ذاته ذا حجم اي لو كان للحامل
وضع وهو قابل بذاته حال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق
في جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده
ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وكان الحامل للجسم ههنا خلف **قوله** او غير
منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة هنا هو القسم الذي لا يكون
الحامل فيه منقسما على الاطلاق غير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد
بيان ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده منقطع
منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار
اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك
الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه اذن لا يكون المقطع منقطعا لكل
منقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو منقطع
اشارة ينتهي اليه ولا يتجاوزه يكون منقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير
منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة ان لم ينقسم

اثبات ان الهيولى [illegible] الوضع

ذكر معاني الوضع

[illegible]

تعريف الاشارة

البته او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخلو
اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة
واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحاصل على التقدير الاول نقطة وعلى
التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان
الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان
فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة
او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان
كونها احد هذه الاشيا يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح
لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل
والنقطة لا يمكن ان تكون الاحالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل
لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ
لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى منبه **قوله** فلو
فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت
ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها
هناك يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وهو تتميم
القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا
هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة
لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير
ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا يحصل الهيولى في موضع من المواضع او
يحصل فان حصلت فلا يخلو اما ان يحصل في جميع المواضع او في بعضها
دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان بديهة العقل
والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره
او يكون اولى فان لم يكن اولى وكانت متساوية النسب الى جميع المواضع
كان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية

من غير

من غير مرجح وهو محال ببديهة العقل وان كان اولى بها فالاولوية اما
بالبديهة او بالدليل
ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان
وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما
واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر
الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** فليس يمكن ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة
توجب لها وضعا هناك او كانت تعرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة
الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا
بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع
فبان هذا لا يمكن هاهنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة
بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي
حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك
لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال
الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك
كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب
لمادته وضعا هناك او كان تعرض لها وضع هناك كجزء من الهواء اذا
اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك
ثم فسدت صورة الجزئي لسبب ولحقت صورة المائية بمادته هناك
فحصل الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك
الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة
السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما
نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور **قوله**
وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كلي كل واحد مثلا كاجزاء الارض

كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي لحيز تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك
الوضع كالجزء من الهواء يصيرها فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بحسب الوضع
الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان موضعا لهذا الصائر ماء
فهو هواء وانما لا يمكن هنا ايضا لانا جعلناها مجردة ههنا بيان امتناع
القسم الثاني وهو ان يحصل الاولية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق
بينه وبين نظيره في الوجه اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى
جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي لحقتها فهي اذن تكون متساوية
النسبة اليها بحسب ذاتها او بحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها
وهو المراد من قوله ويمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد
هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة التي
الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون كل صورة نوعية
مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي لاجزاء كثيرة في
حصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا
خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي
ذكرناه الى نظيره في الوجه وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع
السابق فيه واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي
كان فيه موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة
المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء
الموضع المائي الى الموضع الاول فخصص ذلك الموضع الجزئي بسبب الوضع
السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي له بسبب
لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هنا لغيرها فهنا سببان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الوضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو

سبب

سبب لتخصص الوضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هنا
ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر استحالة الامر
الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول
الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب
زوال السابقة فاعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك
لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع
مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة
جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه
باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص هو
الوضع السابق حاصل ثمة وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة
تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة
والوجه في تخصصها باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز
الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه
بذلك فيه وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد لوح من كلام الفاضل الشارح
ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور التي
بعينها مع دوام اتصافها بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان
كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه
بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى
الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال برأسه
ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال
تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة
بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان
تخصصت بوضع فهي غير متجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع
الاوضاع واحدة **تذنيب** فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة

الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان
تكون مشارا اليها اولا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل
المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان يحصل في كل الاحياز اولا في شيء
منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما
بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر الحدس بالمطلوب ولم يصرح بشيء
مطلقا لانه موقوف على الحدس لفساد القسمين المحذوفين واقول
ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة
بالصورة لايدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على
ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى
المقترنة بالصورة لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور
عن مجردة اي
فهي لا تتجرد عن الصور الجسمية **تنبيه** الهيولى ايضا قد لا تخلو
عن صور اخرى يريد اثبات الصورة النوعية هي التي تختلف بها
الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب للمقارنة فمعنى لا تخلو
انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة
منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا
دون وقت فالشيخ اورد ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع
جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية
غير واجب وان كان امتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا **قوله**
وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام
والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك
غير مقتضى الجرمية اي وكيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم عن
احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما
بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك

بعسر

بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن
قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذاتها فهي
انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع
الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما يفعله
كما يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى
والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق متساوي
النسبة الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها
ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره
ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون
موصوفا باحد هذه الامور **قوله** وكذلك لا بد له من استحقاق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة
فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة
او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع
غير متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجي في النمط الثاني فاذن لا يخلو
كل جسم مما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين وذلك
متعينين لجعل
لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان في
الوضع فيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في
مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار
آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره كونها
مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا
في ساير الاعراض ويحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث
يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض
الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ورده
الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر

اقتضته وللفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف
الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور
المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات
في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف
قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من
غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها
وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة
فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة
في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور
الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها
ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه
الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما
لجسميته او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا
محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سبب الاعراض
اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا تحتاج اليها لجواز ان يكون
بعض تلك الصور اهماما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته
فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته وحينئذ العدم يجب
ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في
الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان
سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور
للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك
وحينئذ يسقط القسمة المذكورة لانها لا تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما
اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما
جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست

بوجوه

بعد تعتبر اما الاينية فظاهر واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها في
الامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور
محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن
الصورة مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك
الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها
من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة
البعض مناقض للقول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصورة
ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور
تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر
عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير
بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في
مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهنا حل الشكوك
على قواعد الشيخ الاولى من غير الاحتيال الذي اجبه هذا الفاضل اشارة
واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل في ان تتعين صورة جرمانية ولا الوجب
التابع المذكور بل يحتاج فيما تختلف احواله الى معينات واحوال متفقة
من خارج تتحدد بها ما يجب من القدر والشكل فقد اشار الشيخ فيما مر الى ان
الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة
في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا
الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها
لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات
مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يرد ذكره
على دليلين مما مر اولهما انا لما استدللنا على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى
قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والزمنا انه للحامل
فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواءها في

للمقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف
الكيفيات فكان لقايل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة
لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما
واحدا اخره الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات
هي الامور السابقة المعدة للصور اللاحقة فقوله لا يكفي وجود الحامل حتى
يتعين صورة جرما نيرا اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل
في الوجود دون الماهية والتشابه الذي هو تشابه المقدار والشكل لان
الكل والجزء الايجاب بتجامع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج
فيما يختلف حاله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات
اي الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل
تحتاج الى علل بعينه تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله و
احوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول احوال مختلفة من خارج
لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها
الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايمي ولا اكثري فان الامتياز
من حيث لا تمايز الى علل بعينه توجدها لتصير باضيافها الى ساير العلل
عللا لا تمايز ويحتاج بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل
الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة
والمغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية
لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية **قوله** وهنا سر يطلع
منه على اسرار اخرى قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق
سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية
زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة
سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو
الجواب عن السؤال الذي اورد وس تلك الاسرار المتعينة لوجود مبدا

قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود
جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بها انتظام
امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان
الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة
هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة
لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكا لمقيم باجتماعهما جميعا
يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى
وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سببا
آخر خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر وبيان كيفية
تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها
قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال الحاجة ثابتة لاحدهما فاما ان تكون
الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس
او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما
محتاجة الى الاخرى هذه اقسام اربعة والاول منها على ثلثة اقسام فان
الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون
آلة وواسطة للعلة فخرج من هنا ان الاقسام ستة والحق من جملتها
عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند
التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينهما او بين معلولها
او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما
لكل واحد منهما بالاخرى على ما سياتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما
علة موجبة للآخر ولا معلولا له لا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث
كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر
لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما
علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويمثلون

الصورة شريكة العلة للهيولى

ذكر قاعدة التلازم

في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل
قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثاني
ان لا يكون لذلك والاول لكان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل
الشارح لكن العلة القابلة لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية
التلازم من جهة المقبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون
الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك
لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب
الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل
الشارح وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه
على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو
ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا الفن
وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم
قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم
كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره
الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة
الصورة فوائد منها انه قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها
لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود
الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من
حيث ما الايجاب وانها ذات المعلول كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله
الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حال اضافية تعرض للشيء
بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني
مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يجوز ان يقال
ان الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة
في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا حتى يحدث وجب ان تكون

مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم
بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في
عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة
الى المقارنة المتأخرة عنهما بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل التي تخصها
مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن
ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها
ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية
يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان
الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا
القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما
تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن
ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين واقول
اما تلازم المتضايفين فسيتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر
كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة
مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في عليته
قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون
موجبة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجبا
كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرناه هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب
منه بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقابل الطرفين فلاحد
الطرفين معلول وللآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله اي لا يكون
لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى
القسمين الآخرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب
الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر
واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون منها ما به الآخر من الآخر بعكسه

وفي بعض النسخ والا لكان العلة العلوي [illegible]

بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء، واقول لو كان مراده ذلك لكان من ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى التلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون الهيولى لا تتجرد من الصورة الى قوله بعكس اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيها على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسمين قال ثم انه اشكال لفظي ان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سببا خارجا يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة هنا للصورة لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا ففي التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وفي التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مر اشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ساقط لتلازمهما اشارة اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان تكون هي علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى التي بها ولا آلات ولا متوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد

عليهما

عليهما والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات ولا متوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال فلا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم

قوله وههنا سر آخر السر هو ان دلالة البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكة عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم ويبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما شبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فائدة الكلام في اثبات هذا المبدأ المفارق في هذا الموضع

اشارة يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية وكذا لوازمها او ... فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن

المتاخر عن الشي يجب ان يكون متاخرا عن الشي سواء كان التاخر بالذات او
بالزمان وهذه مقدمة بينة الثبات الشي الذي يكون مع المتاخر عن ثالث
يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة
الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم
بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على
الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم
على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث
بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي مع عدم الخلاء لكان متقدما
على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على
الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي ثم خرج منه ان ما مع القبل بالذات لا
يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول
المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث الماهية
او اما من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم
الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء
على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا لما في النفس وقد تطلق على المتصاحبين
بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا من علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين
فيها ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق في ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا
شك ان وقوع اسم المعية على الموضعين ليس بمعنى واحد [illegible] الفرق هو تلك المباينة
المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك من التناهي والتشكل
فظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة
لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشي فهو اما
مع الشي او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية
او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة
عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات للمقدار والمقدار متاخر عن

الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه
الذات فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول
هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان
ما لا يكون علة للشي لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص
من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم
تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة منها على خواص تلك الماهية وعوارضها
اللازمة والزائلة وان لم يكن شي من تلك الاجزاء علة لشي من تلك العوارض
فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل
عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي
والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشي في تشخصها الى ما
يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي و
التشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان
التناهي والتشكل من توابع المادة وتغيراتها ثم قال اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او
موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع
الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو
كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى
المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة
الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة
علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مران الصورة انما
هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة

فهي من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة
على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان تكون صورة متشخصة
لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المعينة
كامر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها
فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المبحث زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن
قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت
الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقولها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى قوله
وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله
ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود
سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت
سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولاشياء
التي هي علل لوجودها لكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على
السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى
وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعنا
على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم عللها
ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة
المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية
الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى
تاخر الصنف الآخر عنها قوله على انها معلولة من حيث ما الاشياء ذاته
ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم
المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم
انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فيه فنقول
الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم
ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة

لعنا

لعنا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من حيث ما الاشياء
فانه ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من العلل
التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة
مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه
فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها لكونها
محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود الشيء ويكون خصوصية
تلك العلة تقتضي ان يصير حالا في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى ويكون علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل قوله وان
كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان قسم
منها ان الهيولى هو ان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه يجب
ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون
معلولات لماهية العلة مثل الزوجية للاثنين وقد يكون معلولات لوجودها
مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود
الصورة التي تحدث مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم
المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية
وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان للمعلولات بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل
قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء
الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز
ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا
لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته
فان العقل ليس ينتقض من تجويزهما ثم البحث يوجب وجود القسمين
جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ونظيره هذا انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم
المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منها داخل في الوجود

ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال ولما بيان ان
الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد
الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل الوضع ما بين هذا الكلام
الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا من كلام يصلح ان يستدل به
على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة
في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون
تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون
الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة محتاجة الى
الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي
صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها
لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها
محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة
فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا
الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء
التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود
الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا
للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة
بل يكفيك ان تقول الحال يحتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك
الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه
عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدا بها فهذا ما عندي في هذا الموضع
اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب
ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو فرض انها علة مطلقة للهيولى لوجب
ان يكون الصورة بنفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها متقدمة
بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة

في الخارج

في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك الصورة
وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الرواتبي جميعا
اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه
في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة
عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المشخصة اي لا
يمكن تحصل المعلول في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها
سبقت بما يقارن وجودها فكيف يبقى على ما يقارن وجودها الى ما
اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من حيث هي الايبابين ذاتها ذات العلة
اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة وكانه قال لو فرضنا
تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال
آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على
نفسه بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون
معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود و
مقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود
كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية
الصورة فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته على
ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع
الصور بل قد يكون معلولا للعلة بكون الماهية جزءا منها او شريكة لها كما
ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من
الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم
الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون مباينة
ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان
وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن و
الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود

ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام
ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة مستقلة لا تتم
بتركها او بتبيين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن علمت ان التناهي
والتشكل من الامور التي لا يوجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او
معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله
وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة
قوله فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة
السابقة فيتقدم وجودها الهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة
ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق هذا بيان الخلف وقد نبه
بقوله ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود
الصورة لا ماهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا
اليه والباقي ظاهر وهم وتنبيه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى
محتاجا اليها في ان يتسوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة
في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يتسوى
للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة
به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل قال الفاضل
الشارح هنا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يتسوى
لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فلزم
ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء
اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه
يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال السائل لقائل ان يقول انقول بان
الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة
لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا
وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على

الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من
حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة
متحصلة في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل
لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها
في ان يتسوى للصورة وجود اي لم نقل انها العلة الموجبة للصورة ولا انها
العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها
في وجود شيء يوجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى
الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او
معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على
ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة
من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا الى الكلام المفصل وهو بيان
كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه
قوله لانا نعلم ان الصورة الجسمية اذا فارقت المادة فان لم
تعقب بدل لم يبق المادة موجودة فتعقب البدل يقيم المادة لا محالة
بالبدل وليس يوجب ان نقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى حتى ان يكون
الهيولى قامت فاقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم بتقومه اما بزمان
واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة اقول يريد بيان
كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث
هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون
الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من
الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة
الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة
ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجسمية اذا زالت
من المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها

لم يبق المادة موجودة لما مرّ ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك
فالشيء الذي تعقب الصورة الزايلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي
حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا
ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول انه
يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا
لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تتقوم اولا ثم تصير بعد
ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم
ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله و
بالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل
المناقض لما مضى لان فيه ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك
استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون
الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة و
شك آخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس
بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما
واذا كان كذلك فمتى زال اين معين له او شكل معين فلا بد ان يحصل
اين آخر وشكل آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون
مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشيا
وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على
الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت
مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات
او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة
ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة
من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن تحصل من ذلك

استحالة

استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد
منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة وشريكة على الهيولى
لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة
لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان
يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل
بما ذكرناه من ان كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني
فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج
الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين
ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى
الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم
معين واما قوله ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا فقد يدل
على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا
سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل
المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه
الامور اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها
بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم
فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا
يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض
الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي
اقامة المادة بالصور **اشارة** ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد
منهما تقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر
وعلى نفسه يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة
في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر
او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وربما يكون

اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه

ولفظ الكتاب ظاهر وهذا هو الذي جعله الفاضل ثالث الاقسام الاربعة المذكورة م

التي اوردها هو **قوله** ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما

يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يبقى

كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر

فذات كل واحد منهما تاثير في ان تم وجود الآخر فكل منهما قد بان بطلانه

وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم

الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد غير محتاج

الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد

كل واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو فلك الآخر يوجد

من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا

عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان تم وجود الآخر وهذا

هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى

عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المتكافئين

المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي كونه بينهما تلازم

عقلي لم يكن الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب

ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود

كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما رددتم الا اعادة

الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله

الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا

معا مع انه ليس لاحديهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت

الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى اليه

الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى الحصر

في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن

غيره

غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير فكون البيان هو الدعوى بعينه يدل

على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة

اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما

غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائر كما زعمه

بل هما ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة

هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته

الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا لما ذكرنا في الموصوف والصفة معا

على ما هو المضاف المشهور وحيث تبين ان كل واحد منهما محتاج الى الآخر

لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى

الجهة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن

ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا

على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست

من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية سببها وجوب تعقلهما

معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد

منهما بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا

من الهيولى واما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن

ان يتعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى حجة

الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر

انواع المضاف المشهور **قوله** فبقي انه انما يكون التعلق من جانب

واحد فاذن الهيولى والصورة لا يمكن ان يفقد بينهما التعلق والمعية سواء

قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين

بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الاخير

من الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة

آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها

شريكة العلة **قوله** والصورة في الكائنة الفاسدة تتقدم ما فيه ان يطلب كيف هو انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها اصح لكونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابدا وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما الا من حيث هي صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقي وهو ان يكون الهيولى يوجد من سبب اصل ومن معين يتعقب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وانهم لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد المحالات المذكورة وتعيينه عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وتسميته معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو معين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة والاحتياج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكر ايضا في كلامه وجهة الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى الاحوال المتعاقبة من خارج طبيعية او قسرية متحدة بها ما يجب

المقدر وذلك كل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصور فينبغي ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقرير الكلام هكذا من سبب اصل ومن معين يحصل وجوده من السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى به باجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة الغير شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى وما يشاركه الصورة الزائلة وعاء له التمام جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال المتنوعة **قوله** ويتشخص بها الصورة ويتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المحل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ هاهنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى هذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا

ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها الا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى فقد تتعلق بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فتشخص النوع لاجلها اكثرا الا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور هذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح ان الشي المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشي المطلق يمكن ان يوصف بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوصف بشرط الاطلاق كما ذكر والاول موجود في الخارج والعقل واليه يذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فهو صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية واحكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة لحركة يدك بالمفتاح اذا رفع رفعت المحكي

لحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس يرفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابيهما ووجوديهما لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجبهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول **تذنيب** يجب ان تلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا ينفك صورته في تقدم الصورة هذه الحال الجسم الذي لا يفارق صورته وهي الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ليس اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور واما لعدم التلازم معا واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فالمحتاج اليه هو الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة والا لو حرم علة وكلاهما باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شي واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليه بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل

مباحث المقادير

لايكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها ابرز التلطف ههنا في معرض ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا بشيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات لازم لها تامة مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **قوله** الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في المنية نوع آخر من غير جنسها وهي النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية قام بهذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات مع عرض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولما كان للجسم امتدادات ثلث وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط الى ما للخط فهو امتداد واحد مجرد من الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي

لا استعـ

لا استعداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الاستعداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به تناهي الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه اي انتهاء لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصور جسميته ولذلك قد يمكن لقوم ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما تصوروه قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزءين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفته الى الفرض من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكوننا تصورناه قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدوده مشتملا عليهما او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخرى فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي

لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذهما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ
انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي
التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا
كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئيه
العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع
من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان
فلما مر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يعقل الجسم وقال البعض
معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة
التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له
وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن
المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال
يمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا
لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة
لثبوته للاصغر اقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي
ان كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها
من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة
مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك
الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه
سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا
بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي
اين ذهب وما حققناه من قبل هو ان الانقطاع يعرض لامتداد
الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع باسم يعرض لهما الاضافة
باعتبارين فيزل عنه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة من غير



اعتبار

اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فهي انما تفرض
عند الحركة والخط كمحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة يريد بيان لزوم الخط
للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما الا عند
التناهي ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول
الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة
منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله
نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان
مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا
قطعت الكرة بسطح مستو حدث عليها فصل مشترك بين السطحين هو محيط
دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث
عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها والقطر بينهما هو المحور والمنطقة
هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة
عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان
للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز فهو انما
يتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فيوجد نقطة في الوسط
كوجود نقطة في الثلثين وسائرها الا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر بل هنا اسم
الاجزاء في المقادير لا يصدق فوقع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة
واذا سمعت في تحديد الدائرة في داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض
فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته
فيها يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها
التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون
على نقطة هي المركز فحركة الدائرة انما يقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في
الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور
فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان وضع

تعريف الكرة
تعريف الدائرة
تعريف مركز الكرة
تعريف القطر
تعريف القطب
تعريف المحور
تعريف المنطقة

النقطة في الخطين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض
في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع المفصل في القاعدة
انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما
مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه
النقط حاصلة الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير
ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك
الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا
القول في سائر النقط فاذن تكون النقط غير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم من ذلك الانقسام غير المتناهي ثم القول بان اختلاف الاعراض لا
يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا توجب الانقسام والجواب ان هناك
فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض في
الدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكره وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل
الخط الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي متمايزة
في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها متمايزة بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها
لا تتميز وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به قوله تنبيه
وانت تعلم من هنا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل
النقطة وتتحقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان
النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير
والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو
مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها افادهم هنا ان هذه
الامور كيف ترتيبها في الوجود وان الذي يقال بخلافه للتفهيم للمبتدي شيء
غير حقيقي بل هو تخييل فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تنبيه
سأسهل ما يتأتى لك تأملك ان الابعاد الجسمانية يمتنع عن التداخل وانه لا
ينفذ بجملته في جسم واقف له غير متنح وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور

والاعراض

بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية

والاعراض يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكان يدعي كون هذا
الحكم اوليا وهذه المسألة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة
وانما اورد هذه المسألة ههنا لتعلقها بالمقادير ولينبني الخلاء عليها و
الاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عند تذكر الاستقراء
الذي اكتسبت النفس منه هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم وبامثاله
فان من يتوقف ذهنه عن حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله
وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه
على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض والابعاد
الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان هما
اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزءه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل
مساويا للجزء واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم ولذلك لا يمانع عن الاجتماع
الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم
الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث
الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط وكذلك ينطبق
الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن
يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي [illegible]

بيان امتناع الخلاء

اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة
وتارة متقاربة وقد تجد ملاقي اوضاعها تارة بحيث يقع ما بينها اجسام
ما محدودة المقدار وتارة لعظم وتارة اصغر فتعلم ان الاجسام الغير المتلاقية
كان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها
وتقديرها بما يقع فيها الملاء مقدرا فان كان بينها خلاء عن اجسام وامكن ذلك
فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم فيه ثم
ثم ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم
انه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه

ويكون مكانا لها قال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يكون جسمان لا
يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف الخلاء
الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى
والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة
الابعاد ليتقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء
اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة
والتقدير وانه متجزئ على الجهة المشتركة واضاف الى ذلك ستة تبين ان كل
ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم
واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما ذهبت
الفرقة الثانية **تنبيه** واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين
ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعد بينها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا
سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا
خلاء يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك بما اضاف مقدمتين
مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل
لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد
الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن
ليس بخلاء على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد
صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى
عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن
ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عنه
بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم
يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما
ختم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله **اشارة**

ولقد

ولقد تناسب ما نحن مشتغلون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في ان
فيها تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها
وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء
فبين ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها
المتحرك الايني على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة
انها كالمحقق لنهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من
وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها
امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبها واستدل
الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا
يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة تشار اليها وما يشار اليها فهو
موجود **اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من
المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها تتناولها
الاشارة يريد بيان ان الجهات ذوات الاوضاع وليست من المعقولات
اوضاع
المجردة التي لا وضع لها وهو بقياس يشارك القياس الاول من القياسين
المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد الا ذا وضع
ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان
كان بينا بحسب التصديق فانه في نفس الامر موقوف على هذا القياس
وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **اشارة**
لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ما تاخذه الاشارة
والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان
يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل
المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال
انه متحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة
فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة

فمن ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة
للحركة فحينئذ الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يحدد الامتدادات اطراف في
الطبع وما اسباب ذلك ونعرف احوال الحركات الطبيعية بعد بيان مثبت
الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان
المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود
ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما
يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى لا
نهاية وطرف ما بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر
لقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء في وضع الى حركة اليه وحركة عنه
اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم
في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هنالك يكون قسم
آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا تصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان
الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم
لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان ولا
نجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن
القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة
ان يوجد فقد يتحرك المتحرك من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد
فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما يتحرك
به فيها يرد في العرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة بما
يتوخى تحصيله بالحركة بل انما يتوخى بلوغها والقرب منه بالحركة ولا يحصل
لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر
فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع
ليس وجود معقول لا وضع له وذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق وهاهنا
ما تلو هذا الفن من الكلام الوهم هو شك في كبرى احد القياسين الذين

اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك
ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض
انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى والجواب عنه بشيئين
احدهما حمل الكبرى على اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد
ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام
الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة
الى الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما ادعينا الآن ان تكون
الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير هلية ولذلك قال
على ان الحق هو الفرق **النمط الثاني** في الجهات واجسامها الاولى
والثانية الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحدد
وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهي اجسامها
الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل
جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين و
الشمال فيما يلينا ومثلها يشبه ذلك فلنفرض ما يكون بالفرض واما الذي
بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك بين اثبات جسم محدد الجهات محيط
بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الاشياء
التي ثم تنقسم تقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلاثة
لا مزيد وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان
منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو
قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما
يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله
واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام
والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر

النمط الثاني

في اثبات محدد الجهات

الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب
وهو قيام بعض الامتدادات على بعض واما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي
هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد
بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور
وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول
وهذا صحيح ثم قال بحاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها
عدد حدودها السطحية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل
عدة الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث او ست
هذه تسمية بخلاف ما نحن فيه فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد
والاضلاع للمثلث ليست اطرافا للامتدادات بل امتدادات هي اطراف لسطح ولنرجع
الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا
يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله فاذا توجه
الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس
فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا
لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل الساكن تحت ورجله من فوق و
كان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح حمل الفرض على ان يصير الجانب
القوي ضعيفا والضعيف قويا يصير اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في
القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل
يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين
على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الآخر ولا شك
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السما وما يقابله اقول ليس المراد من
اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل
بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف

الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله وشك ما يشبه
ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا
تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا
ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل في التمثيل
ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ
لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما الينا فتفسيره بما ذكره في الفلك اولى
لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة
الباقية فالفلك على وجه التشبيه المذكور في وسط سماء يشبه قدامه وما يقابله
خلفه واحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم
لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال وليس منها
بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط قوله ثم من
المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس من الثابت
اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع في خارج
منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك
فانما يعرض منه حد واحد لا اقرب وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل
جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما اثنان
فالمحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين
والمحدد بجسمين اما ان يكون واحدهما محيط والآخر محاط به او يكون وضع
الجسمين متباين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في
ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب
الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا
عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يحدد جهة القرب ولا جهة البعد
فلم يكن ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معينا
ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى

في الطبع

ممكنة الا المانع يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويحدد الكلام
عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقرر الجهة وتحديدها انما يتم بجسم
واحد لكن ليس لانه على طبعه كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة
لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا لم يحدد به القرب ولم يتحدد به ما
يقابله تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات
وضع فالجهتان المتقابلتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه حاله كان
او خلاء او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه
بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغيرهما متناهية ولكون
الجهتين بالطبع والتعين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك
التعين بشيء مختلف خارج مما تشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا
لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد
كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد
او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد
فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب
تناهيه كما مر وكذلك المكان بالطبع فلهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب
ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه القرب
فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذ بطل هذا
القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد او جسمين
ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون
على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي نحو
المحاطة التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد الامتدادين
بالقرب الذي يحدده باحاطته والبعد الذي بابعد حد من محيطه وهو
مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد
واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فهو باطل لوجهين احدهما ان كل

واحد

واحد من الجسمين لا يحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن
لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين
معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى يجب فرض الامتدادات
الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين
منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى و
على بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن
بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون
جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض
وعلى بعدين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل
ولما بطل هذا القسم ثبت ان محدد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد
ولا على اي وجه سبق له بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين
متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات
الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي وربما
يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة لا بل لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في
الحالتين في جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم فرض
هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم
في رتبة الوجود على هذا لعله او على ضرب آخر يريد بيان امتناع الحركة
المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز لها
الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من
شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك و
الاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون
مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين
ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه
الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون يتحدد

لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون
ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو الذي علة الجهة لهذا الجسم
الذي يفارق الوضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متوسطا
للجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة و
الجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك
عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما
معه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم
متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة
للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع
فهنا مسلك الكتاب تظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات
لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تحدد به لكفاه فما
الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات
لا تمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة
الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان ولولا
لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي
مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خصها بالقطع من الجهات بالنظر
وتجاوز عنها بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة
يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان
الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجي بيانه بل من حيث هي
ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون
بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث
امتناع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد
ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود
الجهة

الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون
متقدما عليه ام لا كما ذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط الثاني
في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلا شرط
لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلا
ايضا عنه والمتاخر عن الشي ممكن معه فاذن عدم الخلا ممكن مع وجود
الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال
فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا
ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس
محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد ان يبين ان
محدد الجهات وكونه غير ذي جهة بيان سائر احواله فيقول في تقرير
الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح
الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان وبما سماه بذلك السطح والوضع
يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد هنا ما هو احدى المقولات
وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشيا ذوات
الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة
للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون
راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشيا الخارجة عنه ولولا
هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام
تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر
مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشيا الداخلة فيه واما بحسب الاشيا
الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات
جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات
الجهة فلا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه حكم القسم الاول في الموضع

تعريف المكان

تعريف الوضع بمعنى المقولة

والوضع ما ذكرناه اما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطاً بتقات الجهة
ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق
موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويبادره قوله
ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود
تحدد بالاول موضعه فتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم تحدد بعد
ذلك جهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه ان
المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود
محاطا بالاول متحدد موضعه به اي ان كان محدد محيطا بمحدد و
محاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم
تحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على التشكك
لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون
المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر
ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد
جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرض
به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه
الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو
متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير
محددا للموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله
محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج
الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان
للقسم الثاني وجود بقوله تحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده
لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فتحدد به موضع الثاني لانه الى
المسئلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الكم
الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد

الاول

بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى النقيض لمقولة الاشارة فان هذا المعنى
لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع قال الفاضل
الشارح سبب الشك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه
كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد يكون
بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما
على الثاني حتى يقال اذا اجتمع الجهة علتان مستقلتان بالعلية لاحدهما
اقدم فانها مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان
الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الحاوي ممكنا لذاته فاذن لا يكون
الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم
على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار
مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل
والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك
القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين
تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط
المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب
الشيخ اليه واما انا فاقول هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول اما
وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي له بيان آخر واما الشك
الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهوا هو
النار ومحدد الما هو الهوا وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر
لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات
سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر
ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب
من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار الطبيعي ان يكون علة لتحدد
الفوق فانا على الاصل للفلك بل انا فرضنا متحركا يحتاز على حيز النار ويصعد في

فلك القمر يحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق
الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق ولما قولهم الخفيف المطلق
هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع
الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن
في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فتحدد بالاول منهما
ويحدد به موضع الثاني وموضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
وقد بان للتحدد ان كان غير الفلك الاعظم فتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول
كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدده
مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون
الثاني في قول الشيخ موضع الثانية ثالثة في المعنى **قوله** ويكون الاول
انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي يخلق بالمحدد الاول
ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه و
بين المبدا الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان
يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه
اليه في تحقق ذاته ولا يلزم امكان الخلاء لما نذكره على ما سنذكره في النمط الثاني
والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان
قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محددا للجهات سائر الاجسام فلا
يكون ايضا بالطبع وينبغي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة
كما مر **قوله** ويكون متشابه نسبة وضع ما يعرض له اجزاء فيكون متشد
المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان
اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون
جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك
تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب
ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز

انما يليق بالمحدد ان يكون متقدما على سائر الاجسام في رتبة الوجود

في بيان بساطة المحدد الاول

التي لجهتها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء
اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بغير جهة
البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم
الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة
فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذي
طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع ثم يبين حال البسايط من
الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان و
ذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدا اول الحركة
ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدا الفاعلي وحده
وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون
ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدا للحركة والسكون معا بل
مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون
فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية
فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية
فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه لكن لا اولا لانها الا انها تكون مبادي
باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند
التحريك لا يخرجها عن كونها مبدا اول لانه بمنزلة الالة وقد يقولون بالذات
احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر
اياها بل لذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى
المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم
لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الجسم
المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين
احدهما بالقياس الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة
ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي

في تعريف الجسم البسيط

تعريف الطبيعة

متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه تحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا
للمعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف
فقط على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ تخصص المعنى المذكور بما ينافيها بل
النفس وذلك لان المتحرك تحرك اما على نهج واحد وكلاهما بارادة او من
غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد من غير ارادة هي الطبيعة وبارادة
هي القوة الفلكية ومبداها لا على نهج واحد من غير ارادة هي القوة النباتية
وبارادة هي القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى نفوسا فهنا معنى الطبيعة
واما القوة فقد ذكرنا انه مبدا التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وقا
هذا القيدان لان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا
مثلا اذا عالج الطبيب نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث
هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو
الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي
الشيء الذي يكون المبدا المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة عنه
واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تكثر افعالها باعتبارات مختلفة
كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبا
اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى
تركب من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الا
والكل جميعا شيئا واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة يقتضي من الاشكال
والامكنة وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف ههنا اعراض لا يمكن
ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم و
غير ذلك فطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل
التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا
على نهج واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع
عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف هذا نتيجة لقوليه

الجسم

الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال
الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة
حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس
ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول في ضم
المقدمتين المذكورتين يندفع هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية يصدر
عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكورة وهي ان الطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة
ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان
الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد
من موضع معين وشكل معين فاذن يكون في طباعه مبدا استيجاب
ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان
فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع
مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة
يمكن ان تثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن
الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل
كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل
وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع
يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب
ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا غيرها كتاثير الحرارة والاناء المكعب في
الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع و
اما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض
النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو

الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة
التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح عليه الذي
لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا
لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب
ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع المقول
الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو لم تقتضيه الجسمية
الحالة الحيز على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه
لحمل الوضع هنا على ذلك المعنى فيهما ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدا استيجاب ذلك
وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض و
السبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا
لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن
هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام
كالصورة الجسمية او امور مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول
يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي
امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم الشيء
هو مبدا استيجاب الوضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدا استيجاب
ذلك ولم يقل مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول في الوضع المعين
والتشكل بالشكل المعين ربما يزايلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث
يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدا لهما
او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدا للاستيجاب كان في جميع
الاحوال مستوجبا لهما قوله والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه و يستوجبهما
للمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده
فيه اذا استوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان
ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل

بيان ان كل جسم له مكان طبيعي واحد

وبما

وبما علم بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي
الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن البسيط جزءا لابعد وجود الكل لم يكن لكل
جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي بحيزه المتمكن يقتضي بجزئه المكان فكان الجزء
هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب
امر يعرض بعد الابداع ولو كان مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب
اذا حصل يقتضي وجود الخلا حالة الابداع وهو محال ولانه لو طلب البسيط بعد
طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال
وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه
الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط
بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكرها اصلا امكنتها وذكر وجه تعينها في
نفسه ثم ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا
يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة
كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة
بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة
اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان
القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا
لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا غالب
فيه لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده
فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق
وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه فيه كالحديدة التي تجذبها قطعتان
من المغناطيس عن جانبيها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه
وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه
يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه لم
يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان

صاحبه فانهما يتحاذيان ويتفقان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان
التركيب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن المركبة والرواية الاولى اصح لان هذا
تقدير الاخيرة كان يجب ان نقول منه لا عنه فتحصل من جميع ذلك انقسام
الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعيين مكان كل واحد منهما
بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان
واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** ويجب ان
يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هياته في مادة
واحدة من قوة واحدة ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل
واختص على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي
واقتصر
لذلك هو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل
الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف
انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا في مباحث
التركيب الحق فان قيل ان كان الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف
طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة
قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة
لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات
فان قيل لزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة
يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي
مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فمتاخرة عن المقادير التي تختلف
باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقائل ان يقول
فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها
زايلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة
واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك
انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية

بيان ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط

حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل
بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل
الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فمنعها من العود
الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية
من وجه وبقائها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عنده
عليهما
لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز
ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها
عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع
الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا
ولذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره
يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان
متممات الافلاك والنقر التي ركزت فيها التداوير والكواكب من الافلاك
مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة والتم لا يجوزون
حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما
بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني
يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان
كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض
منع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة
كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور
الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لا لاسباب يعود الى العلل
الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب يعود
الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتا او
حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع .

صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة
الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كالية تفرز من ذلك الفلك كرة
يختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى
المتعلقة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب اسباب العلة
المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم
او متمم متصوره بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني
ان القوة المتصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها
وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء
حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة
الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل
في اجزاء المحل المختلف مثلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست
هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة
تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط
التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال **تنبيه** الجسم
له في حال الحركة ميل يحركه به ويحس به الممانع ولن تمكن من المنع الا فيما
يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ ولن تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك
فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا
ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه اليه ان الحركة لا تخلو
عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما يقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه
مسافة كان او غيرها وفي زمان ما ويمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة
بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه
فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء
والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة
والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس

في اثبات الميل

الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك
عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة
والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها
واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية
فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة
في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني
اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك بحسب ما يخرج عنها حال
ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه
الحركة وذلك هذا الامر محسوس في الحركة الاينية يحس به المانع ويوجد
مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ اذا حبسه بيده
تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء والشيخ اشار الى وجوده بقوله
الجسم له في حال الحركة ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل
اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع والى كونه قابلا للشدة
والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف
بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يمكن من
المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك بما يدل
على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة
والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير
غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة
العرضية التي تستحيل اليها الماء كالبرودة المنبعثة من طباعه الى ان يزول لما
كان الميل هو السبب القريب للحركة بحسب ما كان منقسما الى اقسامها فمنه
ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند
هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند نموه من الارض وميل
الحيوان عند نفاذه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر

خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف
الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالا
الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى
بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل
امتناعا واما هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجية وذلك كان يكون
الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم
تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة
كالريش اولغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع
ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة يقتضي
توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان
المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا
ويمتنع ان يقتضي الشي شيا وعدمه معا وكان من الممتنع ان يوجد ميلان
مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما
بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة
السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه
يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهوا عنه وهو ميله بالعرض
الذي هو للانسان بالذات فاذا طرا على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل
قسري يتقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت
الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم يأخذ الموانع
الطبيعية والخارجية معا في افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بحسب
ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى
ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يحدث
الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال
الضعف فيكون الامرين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج

الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ
وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث
فيه من تاثير غيره اشارة الى القسري وقوله ويبطل المنبعث عن طباعه الى
ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال
الطبيعي القسري وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي
صعوده وهبوطه ومثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية
التي يستحيل اليها الماء كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في
الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي
الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل
الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب
تفاعل الحرارة العرضية والطبيعة المبردة كذلك هنا لا يجتمع في الجسم
ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد
فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة
يعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان
فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة
حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد
البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود
الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناءه
وعند خلو الجسم من الميل ايجاد الميل الطبيعي فهنا ما ينبغي ان يتحقق لدفع
الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان
الحجران المتساويان الذاتي يرميهما قوي وضعيف متساويين في العمق
ولكان وقوف حبل يجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا لوجه
وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع لما كانت
الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق

وهو الخفة واما ينحو نحو السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه
النفوس النباتية والحيوانية تكون لحركاتها وجهات حركاتها قوله
فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل اليه لانه انما
يميل بطبعه اليه لا عنه لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج
عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة يجب انعدامه عند العود
اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل
ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس منه ميل و
اجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق
في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا
فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها
بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام
منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان
واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها
قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم عن قبول الميل
القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر المصنف اقسام
وفيه وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما
عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الثاني المذكور لبناء
ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر و
ابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه اشارة الجسم
الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا تحركه به وبالجملة
لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثله
في تلك المسافة اخر فيه ميل ما وهما نفرضهما انه يتحركها في زمان اطول
ولكن مثل الضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عوده

بيان ان الجسم ما دام في حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل

بيان ان الجسم الذي لا يقبل ميلا طبيعيا لا يقبل القسر

الحرك

الحركة مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول و
عديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته
فيكون حركتا متساويين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه معا وهو
الاحوال في السرعة والبطؤ هنا محال بين فيه ان الجسم القابل للحركة القسرية
لا يخلو من مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة
لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطؤ
فنقول ههنا انا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فحد
بعوض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحركين بالحد الواحد
من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير
فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مع التساوي
والمتحركين في المسافة الواحدة يقطعها الاسرع في زمان اقصر ويقطعها
الابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل والمتحركين في الزمان الواحد يقطع الاسرع مسافة
اطول والابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة
الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان
بازاء السرعة ومقابليهما بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن ان يقال الحركة
بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ
تستدعي شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا مع حد منهما
فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة
تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من
السرعة والبطؤ المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل
بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة او البطيئة واما غير النفسانية
التي مبدأها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها لانها لا تشعر
بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها يكاد يحصل في غير زمان لو امكن

وإذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد سلا تعتبضها وحالا تحدد
بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المتحرك وغيره فيما يصدر
عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والما
اذا فرض عدا لم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسبب تفاوت والميل في
ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسبب تعين الميل وما يتعلق الحد
للذكور من السرعة والبطو يكون بشئ آخر اما الخارج عن المتحرك او غير خارج
وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام
ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو
لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضي شيئا
ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو
الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباع فاذن يلزم من ارتفاع هذين
المعاوقين اعني الخارجي والداخل ارتفاع السرعة والبطو من الحركة ويلزم
منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكما باحوال هاتين الحركتين تارة
على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب
وجود معاوق داخل فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجب ان تحرك
قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة
لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطو كانت المعاوقة القليلة بازا
السرعة والكثيرة بازا البطو وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة
والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احدهما
بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة
في احدهما بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا
عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها
ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة
الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة

ويلزم

ويلزم من ذلك الخلف لتساوي هذا وجود المعاوقة وعدمها الا انه
تجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر
من تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين
كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان
الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجتمعهما الحركة
المعاوقة ويختص باحدهما فاحدتهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها فان
يختلف زمان الحركة بعد انضاف ما يحصل من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك
الخلف ولا المحال المذكوران واقول ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطو في زمان كانت بحيث
اذا فرض وقوع الاخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة
ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطو حين فرضناها
لا مع حد منهما هذا خلف وان كانت المعاوقة بانضمامها الى الحركة في السرعة
والبطو تستحق زمانا اخر تماما وتبعضها الازمنة المفروضة في الطول
اللهم الا ان تعرض الحركة متحددة على وجه يكون زمانها اقل من الازمنة
المفروضة ويجعل المعاوقة امرا طاريا عليها بعد تقررها وتحدده فاوج يحسن
الاعتراض ولعله عنى ما ذكروه ولكن يلزم منه التزام القول بالجزء الذي لا يتجزى
ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل
فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم
مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخل مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا
في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في
زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضي
ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى
على نسبة زماني في الميل الاول وعديم الميل الان مع وحدة الزمان يكون نسبة

المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في
مثل الزمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة تلك مع وجود المحرك فتكون
نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف والمحال
بسبب الزمان فقد ذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك
بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال
فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل
عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك
على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية
مبدا آن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم
معاوقة القوام كافية هناك قلنا فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال
ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع
ولزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما
يحل في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور
والطبايع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة
الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف
الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب
مانع خارجي وقد اشترط في الغرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني
انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة
المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما
مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية
فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات
فلا حاجة بها الى ذلك لما بينا من الفرق **تذكير** يجب ان يتذكر ههنا انه
ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له

نسبة

نسبة الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان
المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل
واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها
مبنية على التناسب **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم
ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم
من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثها واتفق له من اسباب
خارجة لا تنفري من تمامها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض
لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى لسبب
غير ذاتها وان كان معونة من ذاتها لم لا تنفك مع اختلاف احوالها
من مكان طبيعي جزوي يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه
للمكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا
مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شي
فقد يمكن فرضه مبراه عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده
فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه موضع وشكل واما الحدوث فانه
لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق
بوجه ما من طبيعته او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق
فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق
الغير المقومة وقد نفضناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق
غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة فقد بان
ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكك في
ذلك وانما احوج الى هذا الموضع لانه لما ذكر استحقاق الجسم للموضع و
الشكل لما ان ذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من
ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره يجب مثله في الكتاب
ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له

موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور
وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا فلم يورد مع الشكل لفظة اي
تعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجايز ان يخصص محدث
الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق
او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا تعرى الجسم عنها كارادة المحدث او
مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان
او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجبه بعد وجوده
كما في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا لسبب ناقل
عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة
من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة
اخرى بسبب غير طبيعتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في
موضعها على ما هو عليه وان كان ذلك بعينه شانها لانها لو لم تكن
قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض
ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزوي
تختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون
المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم
طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا
بل بحسب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على
الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج
بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا
الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بان ذاته تقتضيهما
وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا منافيا
للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع
يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما

المحدث

المحدث وقد حصر بالذكر امكان ان يقع التشكك بما ذكر فانه لو خصص
الجسم بمكان دون مكان لا لمرجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق نوع جسماني
لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كما
مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث
من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان
الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند
الى سبب غريب نادر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وسيعلم
ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من
طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبدل
فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحالة الموضع والوضع امكن
الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل احوال الجسم لا يخلو
اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن
ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها
وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم واستقبالها له
لهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت
الحالة الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن
ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدا ميل
بالطبع الى الجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها
الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما
جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب لي لذلك كان
انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب
فزواله عنه ممكن وهذا اصل معتمد في تقرر ويبتني عليه ما نتلوه **اشارة**
الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع
والمحاذاات من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها في بعله

اي العقول المفارقة

اثبات الميل للجسم المحدد للجهات

والنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من
تبدل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة فمنه يسل ستمر بر حد
اثبات مبدا ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تعرض
لانه قد عرض فيما مضى ما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل
فقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن
له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب بعض اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاة
لمحدد الجهات هذا الوضع انما عرض من تاثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه
بل يجوز لما مضى والنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو الميل
المستقيم واعلم ان وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع
صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع منه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة
المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد فقد وجود
مبدا الميل وعدم العائق يدل على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود
الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وكذا الشارح في موضع اليق
به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهو ان محدد الجهات بسيط
لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح
عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اثبت
الى هذه الصغرى بقوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في
الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك
بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب
حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة لان
امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني فيه علوم لان
العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان الفلك
بسيط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي
حول الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا تناهي فلو لزم

من تشابه

من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية
وان يكون لها اصول لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في
حكم المكرر وبعضها ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة واقول في
الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب
لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحرك
العنصري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها
مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها
ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع
ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات
البسيطة منحصرة في ثلث حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالحركات
البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان
اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستديرين سائرها يجب ان يكون
بحسب مخصص ما يداني محركه اذ المتحرك بسيط فهنا حكم يوجبه العقل وان لم
يعرف وجه التخصيص بالتفصيل فلما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود
ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون
مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين
في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون
بحسب تبدل احوال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء
من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا مما ليس يحدده
جسم وهو غير محدد من خارج محيط فبقي ان يكون بحسب جسم من داخل
معناه ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو **تنبيه** وانت
تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان
يكون ساكن عنده تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كذلك من
الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الافلاك

وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا
في شي من الحركة اما القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا يكون
عند الساكن كالارض على تقدير كونه محدد الجهات متحركا على الاطلاق
ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد
الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب
شرط او يجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون
والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعد
مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا
عن الآخر فان كان حصول الصورة المناسبة له في مكان غريب لم يجبها
اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي يجبها وان كان في المكان الذي
لم يجبها فقد كان لزمه قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه
فزحمه بجوهر متمكن هنا المكان بالطبع قابل للنقل من مكانه فهو ما فيه
ميل مستقيم فكل كاين وفاسد ففيه ميل مستقيم يريد بيان ان كل ما
يجري عليه الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم والكون والفساد
هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على
الهيولى الواحدة وسيجي بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المط
ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون
نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على
ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى
هذه المسئلة بنا هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للهيولى
المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو
الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان
هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا يقتضي من حيث هي مختلفة
شيا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خا

اشارة الى ان الجسم الذي يجري عليه الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم

بحسبه

بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فنعود الى تقرير المطلوب
فنقول ثم حال هذا الكاين لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة المناسبة
التي هي الكاسة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى
التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي
وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان فيه هذا المكان قبل لبس هذه الصورة
بحسب صورته الاولى المناسبة ثم صار مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان
وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه
هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه
ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا لم يكن يخرجه عنه وانما قال
بجوهر متمكن هنا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن
من حيث الشخص لم ينتقل بل استحال قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه
فقد بان ان كل كاين وفاسد ففيه مبدا ميل مستقيم **وهم وتنبيه**
فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون الصق بالجسم الذي استحال الى صورته
بالكون فقد وجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان الالصق ليس هو في
المكان بل الجار الوهم ان يقال انه اوجب الانتقال على كل كاين وفاسد
وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى
الانتقال وهو ان يكون الجسم الكاين قبل كونه ملاصقا للنوع الذي
صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار
هوا صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال
اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشي غيره
فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب وتحقيق ذلك
بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكاين او غير طبيعي والقسمة مترددة في
البيان المذكور بعينه عليهما **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها

اشارة الى ان الميل المستدير يمتنع ان يجتمع مع الميل المستقيم

الى شي وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدا ميل مستقيم فيه لمو
الطبيعي فلا ميل مستقيم فيها فهو بما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون
عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد
فمن عدم واليه ولهذا لا ينخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر
كتسخن الماء المؤدي الى فساده هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين
احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجمع
في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهي
قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شي اي بالحركة المستقيمة
وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه
ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون
عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي
امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء
الحركة والسكون بالحقيقة شي واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشي
هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم
حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم
حركة فهو اذن ليس شيا آخر غير ما اقتضاه اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة
فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن
صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على
الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة
ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس
مبداهما شيا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم
فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه

ميل مستقيم والثاني انه لا مبدا مفارقة فيه لموضع والطبيعي ولفظة ايضا في قوله
وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد
تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من جهة
انما يكون على سبيل الابداع اي لا من شي لا على سبيل التكوين من شي
والثانية انه لا يفسد الى شي آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون
والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه والفائدة
فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء
ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون
هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع
اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع من اطلاقهما
بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستلزمان
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق
اشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد
فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على
الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمو فان النماء هو الازدياد الطبيعي
للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك
التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخلية بعض
مكانه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا
يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده
وكون الهواء منه لا لان ساير الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع ساير
الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على
ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض
والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه

تعريف النماء
تعريف الذبول

من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الا
المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور
النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم
من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع
وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم
من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة
واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من
السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام التي قبلنا نجد

مباحث العناصر

فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل الطعوم
والروايح كثيرة لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم
ايضا على العنصرية مفتتحا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل و
تنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية من اجناسها وهي اوايل الملموسات
وسم الفصل بالتنبيه لانه اشار فيه الى ما يدل على الاستقراء واعتبار احوالها
المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله
نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل
فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا
وقد تكون كيفيات والمراد هنا الكيفيات ومهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل
موضوعاتها مستعدة للفعل فان الفاعل بها هي موضوعاتها فالقوة
المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتاثير في شي آخر
فهي مبدا للتغيير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها
مستعدا للتاثر عن شي آخر فهي مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان
وقال الفاضل الشارح في تعريفهما الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة و

تعريف الحرارة والبرودة

التخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون
البسايط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال

وذهب

وذهب الشيخ في الشفا وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز
ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات
واعتبارات لازمة لها لا يوجد لشي منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد
في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه

تعريف اللذع

الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا
كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده
ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو ان يبلغ بالعضو بحيث
يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره
فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا تقبل تاثير

تعريف التخدير

القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع تفعل
ما تفعل بفرط الحرارة المقتضية للصعود واللطف وان التخدير يفعل
ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة و
البرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنسوبة الى الحرارة
والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم

انواع الطعوم

فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة
والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة فانها تحدث من تاثير الحار والبارد
والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الارتفاعات
الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة بحيث
لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها الكثرهم لجميعها فعليتان لانفعال
مشعري الذوق والشم عنهما والتامل في طبايع الممتزجات يحقق استنادها
الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل الطعوم والروايح كثيرة ولم
يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتاثيرها
في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير محصورة **قوله** وقوى مهيئة نحو
الانفعال السريع او البطي مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والترخص

والسلاسة قسم الانفعال الى السريع والبطي لسلاسة تشكل في الصلابة وامثالها
في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل اصلا بل هي مما ينفعل
بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال و
التشكل واليبوسة بما يقابلها ولا يخفى ان تعريفها لها لا انه لو اراد التعريف لذكر
اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة
ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب
ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفا
ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الرطوبة
النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر
البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يهمه ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك
يامر بالتامل ولا نشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشي بها
قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما
يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها
وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع فهناك
امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار
وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا
امور ثلثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة
وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب
فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ويرجع حاصل
البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال
وعدمه عن التشكل الحاصر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس
فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنتسبان
من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا تنتسبان الى

تعريف الرطوبة

تعريف البلة

تعريف اللين

المحسوسات

المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون
محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما
لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما
لكونهما محسوسين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما
وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفا بان الرطوبة ليست هي سهولة
التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تفسر بها
على مذهب من التجوز نعم ربما يقع اسم الشي الذي يركب مفهومه لا يطلق
على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع
وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق
والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما
ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي سهولة
التشكل مع عسر التفريق والشي بها يمتد متصلا ويحدث من شدة
امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان
لما يقابلها فظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما
تقتضيان كون الشي مستعدا نحو انفعال ما **قوله** ثم اذا فتشت
واحدث التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة
والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس
الى البارد والمعنى ههنا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد
عديما للجنس مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منسوبا
الى الحرارة او البرودة مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال في الهيئات المعدة
الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تليها رطوبة او يبوسة
لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها الشكل من غير
ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما الذي لا يمكن فيها
ذلك اصلا فكثيرها من الاجسام واما ما يرها بشر ذلك فقد جرى

تعريف اللزوجة

تعريف الهشاشة

عنه جسم جسم او ينمي الى هاتين انما اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة و عنهما
غير تلك الاجسام العنصرية وقد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
المشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه
المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط
المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك الكيفية
الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة
لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد تخلو الحيوانات عن تلك المشاعر ولا تخ
من اللمس ولذلك سميت الملموسات اوائل المحسوسات ثم التامل
والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما
جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعليان والثاني جنس الرطوبة
واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعاليان والباقية اما ان تخلو هذه
الاجسام عنها او اما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك
سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بها تتفاعل
الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض ويتولد منها المركبات والتا
الكتاب ظاهر والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها اصلا هو الملكيات

بيان انحصار العناصر في الاربعة

تنبيه فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة
بطبعه هو الماء والبالغ في السيلان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض
اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها
اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها
انها اركان يحصل بتقدمها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول
يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال الذين هما
سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن
احوالها بحسب امكنتها المرتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها
ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى

ذلك

ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قد قال في مختصر له يعرف
بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار
والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد
هو الارض هذا قوله في تقريره فتظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام
لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر
بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة تشهد
لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفا وكان المقصود
عنه في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع
لاهل التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما اشتهر فيه من هذه
الكيفيات واذ وجب الفعليان في الجسمين الذين هما اشد تعاديا من
الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليان في الباقيين لظهورهما فيهما
باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدأ بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة
على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي
لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية
وافرد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز
للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر
عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التشابه في مفهوم الاولين
دون الاخريين مع ان المراد عنه واحد قال الفاضل الشارح وانما
قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى
ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء
والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه هنا فا
وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على
الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس اولى قال وهذه

[illegible]

الاحكام لبيتمها الا اختلاف فيها فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان
النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود
القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة
الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات
من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس
ببرودة الماء افرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار
اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما المبعات
فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالماء
هو الاشد فيه الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما
وليس سهولة الشكل الا لرقة القوام واللطافة ثم قوله ان الشيخ بنى
البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول
هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهوا ولم يبنا نعم في ذلك
من نازعنا الا القياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا في
اطلب القول فيه في الشفا قوله والهوا بالقياس الى الماء حار لطيف
يتشبه بالماء اذا سخن ولطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات
الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا في
ثلثه حرارة الهوا وبرودة الارض ويبوسة النار ولما رطوبة الماء فظاهرة
كرطوبتها وداعي الترتيب المذكور فانبنا الذلك بحرارة الهوا وانما قال الهوا
بالقياس الى الماء ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار
اذ كان البالغ في الحرارة هو النار فلم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه
لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهوا بان الماء يتشبه
به اذا سخن ولطف اي تخلخل وتشبهه به بتبخره وتصاعده في حيزه لا يكون
هوا لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة تختلط
بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة يقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي

الثقل والكثافة بالتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو
اثقل واكثف ولو لم يكن الهوا اسخن من الماء كم يكن اخف والطف منه لكنه
اخف والطف فهو اسخن قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن
بعلة بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة
المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة
وغيرها قوله واذا خمدت النار وفارقتها سخونتها كون منها اجسام
صلبة ارضية تنعقد في السحاب الصاعق من بيانات سوسة النار
استدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام
نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة
وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة
المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من
الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية اكتسبت حرارة
فتصاعدت لاجلها وخالطت الهوا وهذا اظهر قوله في الصاعقة ولذي
الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة في
النحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا
الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام
في معادنها قوله فهذه مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار
حيث يستقر فيه الهوا ولا الماء حيث يستقر فيه الهوا ولا الماء حيث
يستقر فيه الهوا ولا الهوا حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات هذه
الاجسام انتج منها تباين صورها بان البسيط لا يصدر عنه الا شي
واحد ولاختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها
بحجة اخرى فاسند اقتضاء كلا الامكنة المتخالفة على ما شاهد الى
اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان
اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان تطرق الاستدلال

به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاؤها للامكنة المختلفة باختلاف
ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما اوضح الاستدلالات على اختلاف
الامكنة والمزاوجات بين العناصر المجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها
على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء
ونفي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران
وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في الاطراف اظهر
الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان
المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقته فلذلك يكون طلب
الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن
ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته متقلا له لا بطبعه
كما ان الاكثر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا
وكذلك في الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة
على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول
الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من
المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل
بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب
ابطال هذا الاحتمال والذي يبطل ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون
اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهي
اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر
يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ
بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا
تحته متقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم
لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو
الاخف فوقه واحتجاج عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة

اسباب الكون والفساد في العناصر

فلما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات
الاخر **تنبيه** قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما انتقطه حدثت
اي حدثت ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار و
الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل
الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمد سحابا لم ينساق اليها من موضع آخر لا
انعقد من بخار متصعد ثم ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى بعد
مهد اسباب الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في
الهيولى فيقول تغيرات الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا يشتد
ولا يضعف بل يقع في آن ويسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها يقع في
زمان لانها يشتد ويضعف ويسمى استحالة والفساد والكون انما يقع
بين جسمين بينهما عند احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من
الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية
كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن
الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة
فان الاطراف لا تكون من الاطراف الابعد تكونها او ساطا اعني لا تكون
الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وحينئذ تكون ذلك التكون مركبا
من تكونين متقدمين والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها
بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الارض والماء
ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع
الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي
تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من
ثلث بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدا بالازدواج
الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما
ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني بعكسه وكان الاول

مشهور الكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عندنا ثر
الحرارة فيها وانتفاضها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزا
مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهوا لا يستقر في الما
لو حدث ولانفصلت بالغليان وغيره ولشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ
وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى
مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا
الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهوا ماء فاستشهد عليه
بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار
اليه بقوله وقد برد الاناء بالجمد فكثر ندى من الهوا وذلك لان الندى
الذي يوجد هناك اما ان يكون الهوا وهو المطلوب واما ان لا يكون
منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكرو الكون
والفساد بين الهوا والما كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله
والاول باطل لان الهوا المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من
الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تقضّا
حد المفرط حرارة هوائه ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك
يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد
تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء
بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حصولها كل مرة انقص مما كان قبلها
واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين
حصولين قبلهما فذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد
من الاناء الى البرد مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب
حرارة الهوا اياها لا يمكن ان تخرق حجم كثير من الهوا ولكن الوجود يخالف جميع
ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى
من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من البرد واشار الشيخ الى ذهب

بقوله

بقوله كلما انتقص مد الى اي حد شئت وقيل مع ذلك ان كانت برودة الاناء
مقتضية لفساد الهوا المحيط بالاناء وجب ان يصير كل ذلك الهوا ماء ولا محالة
يسيل الماء حينئذ فيتصل به هوا آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا متصلا
واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد والجواب عنه بان
جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف
يحفظ الكيفية بطيئا واذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما
يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات
الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهوا
المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهوا المطيف نظرا
عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهوا ما دام على سطح الاناء اما اذا
نحي منه واتصل الهوا بالسطح عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الندى
يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد
من غير ان يكون فيه ماء بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك
يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا
في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ
الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح مثله فقوله على انه لم يمنع رجوع
الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد
هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل
ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للترشح لرقته قياسا وليس كذلك
واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح
ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد
الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهوا لا من انسياق السحاب
الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انتقال بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب
الى حيث يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو

في قلل الجبال فيضرب الهواء الى فوق له ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو
في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والثلج فتحكي انه شاهد
ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل السكن الجبلية امثال
ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك ثم بان تبريد الاناء
للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء لطلوع التي يخفى
الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب
الهواء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من
يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل الهواء والجواب
ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك التاثير
برودة هو ولا بهاء على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك
اي شيء هو وانا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض
بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون
والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله منهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر
علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان
حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك اما لفقدان
شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك
لا يقدح في علمه بامكان وجودهما **قوله** وقد تخلق النار بالنفخات من غير
نار لما فرغ الشيخ من بيان الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء
والنار اما صيرورة النار هواء فظاهرة لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء
على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه
فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح
النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من نزول
ذلك **قوله** وقد يحيل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك
اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة

للاستحالة

للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث وهو
بين الماء والارض وبيانه بصيرورة الارض ماء فقال فقد تحل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك
بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح
كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية التي تحرق
كيف يصير ملحا فيذوب بالماء والاجساد هي الاجسام التي بحسب
مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما تجمد مياه جارية تشرب
حجارة صلدة وذلك مشاهد في بعض المياه الذي ينعقد حجرا بعد خروجها
من منابعها وانما ذكر هنا العكس بخلاف نظيريه لانه اذ وجد في البيان
اليهما ولم يتناف له في الاول وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد
ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض
وللاذهان بالاستحالة غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي
ذكره الفاضل الشارح مما اقتصه فر بعض اصحابه ان التغيرات الكثيرة
يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في
حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا
الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور
محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا
بهذه الكيفيات ومع ذلك فالخفاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع
زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تحفظها **الثانية**
وتنبيه هذه اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول
والحري ان تسمى بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق هو
نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء
وثقيل ليس بمطلق كالماء فقد تقرر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها
اصول الكون والفساد ومنها اركان العالم ومنها انها استقصات

امهات

ركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها
من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل
والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون بالاحياز
امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني
فبين ههنا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة
في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد
اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله فهذا ما لنا ههنا اشارة الى عالم الاجسام
العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية
للعالم وقيدنا بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض كالاعضاء للحيوان
لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله فبالحري ان يتم بها عدة
ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة قوله
يوجد خفيف مطلق يطلب بطبعه جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات
الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق
اما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق
منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه
ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق
الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله بمثل ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد
عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة وبذلك
فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له
معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط
ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما منتهيان الى نهاية
واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي
اذا قيس الى النار بنفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط

ثقل

ثقل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس بههنا
الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يرد بين المحيط
ما يرد به النار قال الفاضل الشارح وانما قال الخفيف ليس بمطلق
ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين
المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه
انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في
بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان
محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق فاحتاج حينئذ
الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد
لا يستحقه جسمان بسيطان قوله فانت اذا تعقبت جميع الاجسام
التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحدة من هذه ههنا بيان
انها التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها ولذلك نسبه الى الاستقراء وتتبع
احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارات
والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها
اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وشكك الفاضل الشارح في
الهواء لعدم الاحساس والتمثيل بان الجرة الباردة وضعنا يدنا تحتها احسسنا بثقله
ليس بقوي لان الجرة منفصل من كل الارض وما فيه من الميل موجود بالفعل والهواء
متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المنفصل منه كما يكون في الزق المنفوخ
تحت الماء فيخرج سائلا الى العلو ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء
النارية في بدن الانسان مع كونها معتبرة في الاجزاء الارضية والمائية ليس
بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد على ما سياتي وانكاره وجود
النارية في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون
عن غيرها لان استعداد الجزء المخالط بغير النار لقبول النارية لضعف من

استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعدكا سحاب الشمس وغيرها
اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية اقوى قوله
منه يخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق
مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها

بيان كيفية تولد المركبات من العناصر

يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة
ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
مولدة للمثل لا حس له ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية
ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه
الصور كمالات مختلفة اولية فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية
وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان
يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر
من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير
عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تحصر بعضها فوق بعض و
كذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا
يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا
بسبب المبدأ المفارق فانه كما تبين موجب واحد الذات متساوي
النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي بحسبها
مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان
الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها
في التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة
وبما تعرض بعد التركيب
والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض
بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير متناهية

هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات
الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله
بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسب مختلفة
اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات بقياس
بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان هذه الاسطقسات
انما يصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة من مبدئها الفياض
والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وبحسب الى
الكيفيات المختصة بالكميات والمراد هنا مبادي تلك الهيئات التي هي
الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها
وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض
بين حدين لا يخرج ذلك الجنس الخارج عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية
بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة
الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض
الاسطقسات الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة
مقومة منها ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وتحفظت
الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وان يختلف عليه الجمود والسيلان و
مائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا
تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى
على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك
لا يعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاول
والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكونها الامر
من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد
منه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير بها الواحد بما هو هو على ما بين
في النمط الاول منها ينبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها

بثلث حج ايتان والبية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة
مثل ما يعرض للماء ان يسخن وههنا تبدل الكيفية الفعلية ولوان تحلت عليه الجمود
والسيلان وههنا تبدل الكيفية الانفعالية وما تحت محفوظة وهي صورة النوعية
فاذن المتبدل غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا يبقى
نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال السيلان والجمود عنهما
ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان هذا الحكم بحال بساطتها فمسلم ومولا يقدح
فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامها
حال التركيب وقول الشيخ ربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا
شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهو اعم من الاولى قوله فتبقى
مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بالخلاف وذلك لان الشيئا لا يكون اشد انسانية من آخر ويكون حارا اشد
حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان
العدد المعتبر في المقوم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة
بل بطلانها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الانتقاص في ذاته بل في عوارضه
ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان العدد المعتبر في نوعية الكيفية
ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل مستقلا فيها فان صح الدليل
فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى
الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته
اذا قيس ما يوجد منه في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد
في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين محيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها
على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية
ومعنى التضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من حيث هو منصرف بها
عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا
شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات

واما

واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور
فيها اشتداد ولا تضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم بكونه هو
في الحالتين ولامتناع وجود حال متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين
كونه ليس هو هو الحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين
الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات
للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كما سلف كانت لواحق
فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها بالطبع
وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية قد ذكرنا
فيما مر ان الطبيعة هو مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع
وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي تكون الاشتداد
والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فدل ههنا
على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي
للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى
صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى قوله واذا
امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج قال الشيخ في الشفاء الكون وتارة
قد اخترع في قرب زماننا مذهبا غريبا وقال ان البسائط اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون
لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى
واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها
ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها
اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بان لا امتزاج حينئذ بل هو فساد
وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله
بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى
تكتسب كيفية متوسطة توسطا ما في بعضها متشابهة في اجزائها وهي المزاج



يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان المنفعل
ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان
متاخرا صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد
غالبا ومغلوبا معا من شيء واحد وكلها محال فاذن ينفعل كل واحد منها
بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة
يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها
ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة وتنكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر
في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية
متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستحر بالقياس الى باردها
وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك
الكيفية المتوسطة هي المزاج وقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى
حركة الاسطقسات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا
تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة
قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون
بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني
الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج
الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف ليكون متناولهما معا وقوله متشابها
فيها اي لاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى
يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد
خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على
نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دايما
بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ متشابها
في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد

بكن

يكون تشابهها في اجزاء الاسطقسات [الاستقصات] او الكيفية التي في ذلك الحد
يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان
ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات
امر الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود
المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في بعضها الهواء وفي بعضها الارض
دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة
فيهما وهنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور لا تنفعل
في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وهنا جعلتم الصور فاعلة في
الكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم
الصور هنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم [هنا]
الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها
منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك
الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل
بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبداء
لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها
وانفعلت المادة منها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء
بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب
الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرناه
قبل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها الحرارة
وفعلت ايضا صورة المائية في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية
المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في
غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد
انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان
لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط

ابطال مذهب القائلين بالفشو والنفوذ

الكيفيتان المنفعلتان هي المادة المستحيلة في الكيفية وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيفية ولا في الصورة ايضا فلم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولما يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مبردة قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط من الاثير كما مر بل تتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد منها شيء صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغراء يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غايبا بعد ما كان غالبا ظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقابلان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نارية تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارج وانما ذهبوا الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء من لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر بطلانه بمنعهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بجملة امور من المشاهدات قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نار اليه والملخلخ هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة

العينية

العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نار فيه يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماس مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى ويحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر قوقا متخلخلا كهواء الكير بالالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام يقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا قوله واعتبر حال المسخن في تحصف في متخلخل هل تمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالمنشو فيه على نسبة قوامه هذا استدلال ثان وهو ان المائعين المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بمجرد النار وفشوها في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه قبل الآخر وليس الامر كذلك قوله وهل الاستدلال من مصموم مقدوم بمنع البلاع في التسخين لمنع الفشو وفي بعض النسخ ممتنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فانه يعتد به صمام القارورة سدا يمنع الهواء عن مكانها ما يمنع نفوذ فيها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء عنه اذ التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القمقم الصياحة وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا وينبع منها قطعة لم تنفرد منها الدوامة ويرمي بمن حول المتقاربين وحدوث السخونة والنار داخلها مع

امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا
قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد
لثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء
الباردة لا تصعد بالطبع ولا فاسد هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل
الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع
مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده **وهم**
وتنبيه او لعلك تقول ان النار يكامن فيبرزها الحك والخضخضة
من غير تولد سخونة ولا نارية هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون و
البروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان تكون النار فيما يغلب عليه البارد
بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء
حار بالطبع وتاثير الخلخلة في تسخينه عما نجا الطارئ الارض والماء حتى تظهر
كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود
جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلفة لبقية منها فاشية
في ظاهر الجمر وباطنه ومحسوسة فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند الشمال
البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يمكن
ان نصدق بكمونه كمونا لا يبرز فيه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف
ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن بروزا فارق ثم الكلام بعد
هنا طويل بنيه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل
عن خشبة الغضا فيها ما ينفصل وسنى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى
لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير ظاهرة
اياها وكذلك النارية الغاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في
الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا انه مشف لا
يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا
الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه

وجوبا

وجوبا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق
بوجود تلك النارية التي انفصلت عنه حال الاشتعال مع هذه الباقية ولما
من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل الى ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب
وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما
اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا ولعرض الفاضل الشارح
بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها
مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هنا مثله فان
قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية
كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء
الجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله نافضوا مذهبهم ولا الزمهم ما مر **نكتة**
اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون لها اذا اشتعلت شيئا ارضيا
ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النارية فيه تنتهي شفافة
لا تمنع لهيبها ولا تمنع لما فوقها من مصباح آخر يريد بيان ان النار
المرئية ليست بسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها والمراد باستضاءة النار
شعلتها ووصفها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة
على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية
عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء منها
ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء
الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر اجزائها انما
يكون شفافة عند البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال لا تمنع
لما فوقها طلائي لرأس الشعلة **قوله** وربما كان انفراجه وتجهه وانتشاره
اكثر من حجم السقاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان التشنيف للانشاد
خلافه لا لتحدد الصنوبرية محض النار هذا جواب عن سؤال

اكره

ذكره بعينه وهو ان يقال لعل السخيف وعدم الطراوة اصول الشعل كانا لاجتما
اجزا النارية وتفرقها هناك وعدم السخيف والطرافيما فوقه لاكتنازها و
اجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزا
تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله
كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس الشعلة وحجمه وانتشاره اكثر من حجم
الشغاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون السخيف وعدم الطراوة الاصل
دون الراس **قوله** فبين من هذا ان النار البسيط شفافة كالهوا فهنا هو
النتيجة لما مضى **قوله** واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب
استحالة تامة شفت فظن انها طفيت المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة
اقى الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية
الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل المبعد
من مجاورة الما والارض في مخالطة البخر بهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي
او لانه ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان
الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزا الارضية نارا صرفة
صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفيت وليس كذلك بل طفى
قوله ولعل ذلك من اسباب سطوعها احيانا عندنا وهو كما اذا الفيتنا
شيئا مثل خرقة ونحوه مشتعل صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشحم
تشتعل ثم تسطع **قوله** ولا شبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة
النار بتهوية وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل
لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقائه وما
في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة الضد
بها فتستحيل هوا وينفصل الارضية منها دخانا ثم يبين حال اشتعالها الارضية
بحسب قوتها وضعفها **قوله** وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع
للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في المركبات وسببه في المزاج

واخر

واخر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسب من حيث
تعلقه بالمزاج والتركيب بل يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول
التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب
ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب
المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة
بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع
بما خلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج
الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان ليتوكره نفسه الناطقة الشيخ لاحظ في هذا
الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم
بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول
واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل
مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل
النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة
فالاصول هي الاسطقسات الاربع الاربعة وأخرج الامزجة عن الاعتدال هو
مزاج اقرب للمعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود قوله ليتوكره نفسه الناطقة
استعادة لطيفة منبهة على تجرد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر
الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة
وحدانية نسبة مالها الى مبداها الواحد ونسبها تستحق لان يفيض عليها
صورة او نفسا تحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل و
النفس الفائضة بمبداها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ
واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لنائه لا يجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس لن وجود المحدث بالفاعل وكونه

سبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته فأقول موجد الشيء من حيث
لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم ثلث الصفات
لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما
صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليس بفعل فاعل مباين لها
فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله اقربها
من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل
الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق
النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء
لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء
ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء
مما يتعلق بها النفس اولا فالمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا
عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء
الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي بها وهي اول شيء يتعلق النفس به ثم ان
تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها النوعي والتي
اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى
عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ للحس والحركة
وهو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها
في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى الجلد الاعدل وغيره فيتم بجميع
ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى
على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث

في النفس الارضية والسماوية اما فصل النفس الى الارضية

النمط الثالث في النفوس الارضية والسماوية

والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بل بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى
المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد حواه واما الجسم هنا
فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف

الى ذلك فيتحصل النفس الارضية منها وهي للنفوس النباتية والحيوانية
والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة

تعريف النفس الارضية

معناه كونها آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها او بغير توسطها
ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيتحصل النفس
السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان

تعريف النفس الفلكية

تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت
صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل
عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر
حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان
لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها
صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها
ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق
وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على
وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغيره مما الذي
يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنايم او بالحواس الباطنة والظاهرة
جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن
وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته
وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقته حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه
صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يتوهم بمرض عند الحال
لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانها هي
ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء
طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة من حر او
برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيها حر ولا برد ولا شيء يؤذي

وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا
الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة و
الباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا
الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو
ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب
بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم
يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية
ثم تحمله في اقامة البرهان عليها ثم رده على براهينه خبط كلها لا فائدة
في الاشتغال بها تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك و
ما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك
وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها
تدركها فبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ
الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى
والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او باطنك بلا وسط ثم انظر بعد
التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه
ولا بتوسط شيء آخر فقال بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع
احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر
الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير
وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض
المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض
كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة
بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة
تنبيه اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك
ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا

وليس

وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد
كان في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس
مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك
وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك
مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء
التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون
انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه
الحس مما سنذكره يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن
المدرك وقسمه الى ان يكون محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو
اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء
من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر
البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو
ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس و
في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه بالحواس مع انه مدرك
لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك
الا بالتشريح وهو في الفرض كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل
ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته
وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك الاجزاء
التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا
عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن المدرك جملة وفرادى التي
يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك
في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا بشبه
المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم وهم وتنبيه ولعلك تقول
انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في

الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور حصل لك بمعزل
من ذلك واما بحسب نفس الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا
فحصل انك تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته
فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث
هو مفهوم فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه
لا بعده فذاتك مثبتة لا به ابثات الاشياء التي يخفى وجودها فتكون سبيلها
كما في برهان لم وقد تكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب
الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فعسى
ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت
بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع
وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك
ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اقتضاء
بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان
به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل معين
فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن
ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال
ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان نفسه
بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول
الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاءه
فقال الانسان عالم بهويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ
بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور
النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا
الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها

ذات

ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ
لم يقل بها وينبغي ان تعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال
هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا تتحرك
الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال
حركته في جهة حركته بل في نفس حركته يزيد لتثبت ان نفس الانسان غير الجسمية
والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه الذي
سبب بحصول سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان الصور المركبات
تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مباد
لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع
فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات
المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى
احكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال
النباتية التي منها جمع اجزاء آخر من الاستقصات واضافتها الى مواد
ما وصرفها في وجوه التغذي والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه
الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي
هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال
النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي
تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في
هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية
من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث ذاتها المدركة لنفسها فانها
من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدأ بأظهر الافعال
المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة
اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ لا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان
لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون

مبداها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه
اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على
ما نذكره وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونها
كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت تحركه في
جهة الحركة كما اذا اصعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة
الثقيلين فيه يقتضي السفل بل في نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك
على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح في حال
الحركة في قوله بما نعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال
وذلك في وقت الاعيا فان المزاج ممانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا
اراد رفع قدمه في جهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعيا لا يكون تلك الحركة
سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما
في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في
حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس
تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب
من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة
في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا
احدث تحريكه ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى خلاف
تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند
تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس
الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان يريدها النفس
ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج
ولا يريدها النفس كما في حال الهوى **قوله** وكذلك يدرك بغير جسميته
وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء
الضد فكيف يلمس به وهذا استدلال بالادراك الشعاني ايضا يقتضي مبدا

ولا

ولا يجوز ان يكون مبداها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانها كيفية ما لا
تتاثر عما توافقها في النوع فيمتنع للمدرك عن ادراكها اذ الادراك انما يحصل
بانفعال المدرك على ما سيظهر وتستحيل عما يخالفها فلا تبقى معها
موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة **قوله** ولان المزاج
واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تجبرها على الالتيام والامتزاج
قوة غيرها مع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام
فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يحتاج الى الجامع الحافظ وهو اذ
عدم تداعي الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه
على وجود النفس وهو ان المزاج كما انما يحدث بين اسطقسات متضادة
متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى
شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث
بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج
موجودا والا تفرقت بحسب طباعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود
محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما
متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف
وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف
وعلة الالتيام وحافظه كونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان
قبل المزاج التابع الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام تداعي الى الانفكاك
عند فقد الجامع والحافظ ووهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت
لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال ضعيف موكد للذي قبله باعتبار
المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار
المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة شيء آخر
لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم بدنك
هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على

ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان لكل صورة جوهرا
صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك
وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا
بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي
الاحوال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك
يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس
للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض نذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل
ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان بين وانما وقع الاستدلال
بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب
اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو
النفس ويتوجه على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم تقولون ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها من مباديها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك
تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان
جامعة لاسطقساته والجامع للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على
المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء
النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد
لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر
الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل
المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر في بدن الانسان غير الحافظ لذلك الاجتماع
ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن
الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع
لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة
المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة
واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات

المختلفة

المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في الصورة الى ان
يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس
فهذا ما قاله هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من
المقالة الاولى من علم النفس في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة
اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا
لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا
والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله
عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام معدة للمزاج فكيف فوضت
التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير
طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة معدة
والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الآلات لها فكيف
حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت فعلها
فان الآلات ليست من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه
القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة
حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب
استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل
تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفه
الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة
مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة
لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا
فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا

لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و
يبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في حلولها
من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار
مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر
يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة التامة
الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال
النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة
وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة
فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى
حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على
اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع
للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله
ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقدير
اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج
يحتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى
اشارة فهذا الجوهر فيك واحد وهو انت عند التحقيق يريد ان يبين
ان الجوهر الذي اسمه في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج
هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول
المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل
من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان
الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه
ذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تناهى به الى الانفكاك

وذلك

وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك
تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت
باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسوء بعيات فيأخذ
البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل
المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس
هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور
الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان قوله
وله فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد
يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع
لشيء والجذب لآخر وهي من حيث كونه متشبهة لا تكون فاعلة وبالعكس
والاشتغال باحدهما ربما يمنع عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ لاشيا
متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث
هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل لا بانفرادها بل تفعل اذا
استعملها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله واذا احست
بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة
التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل
عادة وخلقا تمكنا من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات هنا بيان
كيفية تاثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه
الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا
ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس
كل مرة اسهل تاثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت
ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس
فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض في هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك
الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله

عن وجل او فكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذا بيان كيفية
تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع
والخشية **قوله** وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون
اضعف ولولا هذه الهيات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى
التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات
المذكورة في الجانبين فالمراد بالشدة والضعف يختلف الناس بحسبها وهذه الانفعالات
والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة و
الضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرديئة فيكون بعضهم اشد واضعف
استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سايرها **اشارة** ادراك
الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك
وهذا باطل فانه قد يكون حقيقة ما لا وجود له فيكون حقيقة ما لا وجود
بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من
المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا و
يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي لما فرغ
عن اسباب النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة او محركة فبدا
بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما
قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او
مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا
مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن
الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل
الحركة حتى يتحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات محركا و
الحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدا
فصلين معا وبين في الرتبة للحيوان بل العجز في تقدم الادراك على الحركة

تفسير الادراك

اذا اشرف منها الانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا
يكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم معقول الشيء المدرك
اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة
هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه
المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه
الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة يشمل الامرين مثال
مثلكما منهما اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بما يمثاله والادراك
يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك
ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد
ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة
كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك
بالة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتنبيه على القسمين قد
التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث و
هو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذ في بيان معنى الادراك
فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان
الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب
ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا
عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو
النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند
الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحصول في الة
الحس يتصل بها الحس كانت تلك الالة في محل الحس او لم تكن والاشياء
المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون
اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما
في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة

منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة
حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم
يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة
الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة
اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون
مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول
على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا
وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسة
مثلا كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات
التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات
ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة
لها في الخارج ولما كانت مما ندركه علم انها موجودة لا في الخارج بل
عند المدرك وفيما لا اباينه فبابطال القسم الاول تحقق الثاني واشار
الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال الحقيقة هو
الصورة المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو او الصورة
التي لا يحتاج الى الانتزاع فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء
اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا
لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك
الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الواردة على كون
الادراك صورة وفقرا عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمهم
ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما
جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية
غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف
فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص من المناقضة

التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك
لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يخفى انه يقال في تعريف الحركة
مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي
يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك
المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقايق الاشياء
كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة
وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها هل هي بالتساوي في تلك الاشياء
ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها واتفق كثير
من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات
الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات هي الآلة
لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات
وطولوا الكلام في ذلك وجعلوا اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه
هم لا على ما قالته الحكماء على ما سيجي بيانه في موضعه فمن اعتراضات
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن
مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر
في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك
وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قايمة بانفسها
كما قاله افلاطن او بغيرها من الاجرام الغايبة عنا وهذا وان كان
مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير
مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج
هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا
يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون
الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب
ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج

ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المذكورة
في جسم غايب عن المدرك فليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من
المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السما المنطبعة في آلة
الادراك مساوية للسما لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو
آلة الادراك او في القوة المدركة كالحالة التي لا نحيط لها في الصغر
والكبر من حيث ذاتاهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء
ذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان
متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد
الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول
بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل هو في هذا الباب انما يرد على
القايلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية وان التخيل
يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر
الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على
القايلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول
بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عن مسألة
الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف
ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا
يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة
فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك
معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته
في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس
الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستنارة والحرارة في القوة
المدركة يقتضي صيرورتها مستنيرة حارة والجواب ان الاستنارة ان كانت
حيث كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي
هو محلها مستنيرا بها من حيث محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك
الذي يكون ذلك المحل آلة له مستنيرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع
ولا يقتضي ان يصير محلها مستنيرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها
حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن منتهاها مستعدا
ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت
جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك
الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على
كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي
تطويل شرح الكتاب بما ليس منه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج
الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها
قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشي فقط لكان الجسم الاسود
مدركا والجواب ان حصول الشي للشي يقع بالاشتراك او التشابه
على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض
والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه
الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد
من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعبير
هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا لشي على الاطلاق ولما لم
يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود
مدرك السواد ومنها قوله لو وجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم
ولا قايما في جسم واعتقدنا حلول صورة السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به
والجواب ان اعتقادنا حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في
الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو بعينه
كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله
انا نعلم العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل هو

فانه هل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا او هل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء
مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق
ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان عرف باي وجه حصل له فان معاني الحصول
مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات
يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجي بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله لو
كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما
ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه ويلزم جواز
التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه
ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي
والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيرها بنوع
من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع
ما دام المعتبر معتبرا واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين
كاضافة الشيء العالمي وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون
الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول و
الاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس كاف في الايجاد
لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجب بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في
الخيال والحلم والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين
فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب مر وهو ان الادراك
ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة
وهنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس
بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين
او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج الى قوله
لا مثاله في تحسه ينبغي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر
هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك

وعدم

وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري
مجرى ذلك ما قال فيه من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك
كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة
انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور
بها وانما الشرط فيه الاول دون الثاني فهذه جملة من الاعتراضات
على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان
فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن احب المطالعة كما قال الشيخ
في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم
يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا
اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما تتصور من زيد مثلا
معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد
غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته
مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة
ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض
التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله
الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر
صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر
على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي
تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل
فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا
اياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان
معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها فانواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك على هيآت مخصوصة به محسوسة من

تعريف انواع الحس

تعريف التخيل
تعريف التوهم
تعريف التعقل

الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء
عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء
مع الهيأت المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان
غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في
المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو فقط لا من حيث شيء آخر
سوا اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه
ادراكات مرتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشيا حضور المادة واكتناف
الهيأت وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن
الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا اضيفت الى مدرك واحد سقط الوهم عن
الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بل يدركه مشاركا للخيال وبذلك
يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره في هذا الكتاب واعتبره في سائر
كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان
تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان
غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني
من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا تخصيصها
بالمادة اولا لان زيدا لا يباين عمروا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية
نفسها وانما يباينه بتخصصه المادي ثم بما يلزم المادة من الاحوال
المذكورة كالاين والكيف وغيرهما واما فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا
ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية
منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة ومثل بالابصار لانه اظهر انواع
الاحساس والفاضل الشارح عد من العوارض الغريبة عن الماهية جميع العوارض
المفارقة ولوازم الوجود والماهية وللماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة
عن الماهية فانها لا تكون بحيث يمكن ان تزال عنها لا يكون شيء منه الفاظ
عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وتعدا ...

وهذا

كلام الامام في المعاد ناظر الى القول بوجود الطبائع في الخارج

في هذا الموضع سوال اورده ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية
حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها
في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها
وهذا ناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة
وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية
الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست مجردة
ولا مشتركا فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص
في نفسها مجردة من اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد
لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال وهذا السبب سماه
المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على غرضهم
ظنوا ان في العقل صورة مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرنا اقول
الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما
معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا
لان الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون بعينها بل جزءا منها فهي انما تكون
في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل
زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى
تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون
كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك
الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في
عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك
الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة من اللواحق المادية الخارجية
وان كانت باعتبار آخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد
الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر
فيه ويدرك بنفسه فاذن الصورة التي ذكرها الفاضل حالها هي هنا هي الطبيعة

الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية
وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض تحقيقه هنا
ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله
واما ما هو في ذاته برئ من الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم تمام
تجرد ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يهيئه لان يعقله
عنه
ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله اي الشي الذي لا
يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يحصر شي من خارج
ذاته الحق قائم بها لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يحصل له ما يلزم ماهيته
عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة وذلك
الشي لا يمكن ان ينكشف الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد
فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول
غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل يعمل بنفسها
كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود
الى المعقول لان ذلك الشي من شانه ان يكون ايضا عاقلا فلا جرم انه كما يجيء ثانيا
وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقل كان الشيخ قسم الموجودات
الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا
الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار
الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من
القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر يعني مما من
شانه ان يكون عاقلا لم يحكم بذلك جزما لانه لم يتبينه بعد وسيأتي
بيانه فاورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا
هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان
متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل
ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل سريرا
الشكل

الشكل المنتسب فقد عقلهما فليست هي مانعة عن التعقل واجاب بان
التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل فكان المانع عن التعقل
هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته
حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما تقوم بمحل لم يكن حقيقته
حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته بل يصير معقولا لغيره بعمل
يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم
ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة
الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان ههنا المادة هو الهيولى لا غير فانها
هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير
المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع فهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان توجد
من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شي منها معقولا ويمكن ان يوجد
مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة وهذا هو منع
المادة عن كون الشي معقولا واما كون الشي عاقلا فهو كونه قائما به
بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه اشارة
لعلك تشتهي الآن ان تشرح لك امر القوى الدراكة من باطن اذ في شرحه
ان نقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان
انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيل
وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن
محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام
طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها
لما مضى ولبنا ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج
الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة
الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة
مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا

الشروع في اثبات القوى المدركة

يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة عن اما بحفظ المدركات من غير تصرف
ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعين بالحفظ
معينه اما المدركة للصور واما المدركة للمعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة
الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة
بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة
المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة و
ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط
لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس
المشترك لمناسبته الحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلم
عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** التي قد نتصور — اثبات الحس المشترك
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله
على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم
فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد
بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار
الحاضر (انضياف) وعندك قوة قبل البصر اليها يودي البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع — اثبات الخيال
المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد
الغيبوبة مجتمعة فيها وبها يتاتى العقوبتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين
يحتاج بان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى هنا بيان اثبات
الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى
وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله
التي قد نتصور القطر النازل الى قوله اليها يودي البصر كالمشاهدة والحاصل
ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر

عند

عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسب المقابلة بينهما وتزول عنه
بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل حينئذ ان يحيط بزمان ان لا حصول
لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة
ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها
ببعض لم يكن اتصال فلم ير خطا فاذن هيهنا قوة تدرك فيها الارتسام
البصري مشاهدا واما قوله وعندها يجتمع المحسوسات فتدركها
فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك
وانما ذكرها هنا لتعريف القوة بها وستورد الحجة على اثباتها واعترض
الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال
الارتسامات في الهوى بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات
ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس
في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في
البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهانيا بل
تجربيا لا يفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند
حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما حدث في الهواء لانهاياته
المحيطة بالجسم المتحرك وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها
يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى
بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان
يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة
ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما
يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد
الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال والاستدلال على وجوده بالمشاهدة (هذه)
الباطنة فهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة

الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير
الحافظ والحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولقائل هو ان الماء يقبل
الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو
الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة
بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة
واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما
فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض على ما اقر
في صورة تدل على مغايرتهما المصدرين والمعارضة بالحس المشترك و
النفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد
الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بحسب الات او كانت وجوه الصدور مختلفة
فالصادر عن الحس المشترك هو اثبات الصور المادية عند غيبة المادة
ثم يصير منشأ للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بحسب الات عضوية و
ذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي يفعل ادراك
اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما
النفس فانما تتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والثالث
ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة
اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث
ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه
فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان
استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير
القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها
في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف
لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك
ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون

الصورة

الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول
ذلك الامر وايضا القوة لما قلتم ليست لها حافظة مع انها تستحضر عند
من غير نسيان وخفي فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا فليكن
هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك
حصول الصورة للمدرك لحصولها في الآلة والصورة حالة الذهول غير
حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة للآلة والعقل الفعال للمعقولات
فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح ان يكون حافظا للصور المعقولة
دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم
ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو
بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها
لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك
البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى
تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة
مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا
فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات
اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم
بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس
التي هي مدركة الكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة
لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول
بالحس المشترك على الضرورة اذا ذقنا طعاما ما ان الذائق ليس هو اللسان
ولو جاز ذلك لجاز ان نقول بل هو العقب او الكعب واذا ابصرنا شيئا
فلست مبصرا مرتين احدهما بالعين والاخرى بالدماغ والذي يدل
على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من

الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية
الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق
وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عضلك وعن الثاني انه
استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله**
وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات
الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل
ادراك الشاة معنى في الذيب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة
غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك
قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ
هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان اثبات
الوهم والحافظة اما الوهم فقوة مدركة الحيوان بها معاني جزئية لم تتاد
من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص
جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتاد
من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم
دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك بان الانسان
ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله غير
عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر
مثله الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بين
وبين ولدي كلية فيجاب بان يذهب انها كلية ولكن الكلي لا ندركه
اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية والاستيناس الذي
تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل
كلامنا في مثله **قوله** ولكل قوة من هذه القوى الجسمانية آلة خاصة
واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية

واثبات الوهم

واثبات الحافظة

المسماة بالصورة والخيال والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما
في الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان
بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ
قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول
من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان
تتلاقيان ثم تفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق الشعبة الرابعة
من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره
من لدن قاعدة الدماغ وتتفرق هذه الشعبة في شعب تنفذ الفك الاعلى
الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي
منشاه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم
من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية
فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ
ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبداه الدماغ
واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب
في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم
الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح
المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم
ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى
الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب التي
التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل
الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة
الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسيره والتادية
ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس
محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات

المشـ

واتصال الاعصاب ليس بممهد طرق تمشي فيها الكيفيات فان الكيفيات
لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمباحث عن ملاقات الحواس
للمحسوسات بزمان ينقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح
بمبدا واحد مجتمع في موضع بعينه للاحساس وبالجملة كلام الشيخ ظاهر
قوله والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف
الاوسط قال الشيخ في الشفا في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة
في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية
وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى هيهنا حكاية قوله
لكون الدماغ كله آلتها هو لكونه مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح
الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها
المتخيلة على ما يجي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله
وتخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة
من الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها
عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم و
بتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف
بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكها قال
الفاضل الشارح اذا كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا
ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انه متصرف بالتركيب والتفصيل
بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما
وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك متصرف
معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون
كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون

ذكر القوة المتخيلة

مدركا

مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب
الآلة وكلاهما بحسب الاثنين قوله والباقية من القوى هي الذاكرة و
سلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير والتها هذه هي القوة
الخامسة وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ وتسميها قوم ذاكرة
فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير
لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان تكون
القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في الشفا
بهذه العبارة وهيهنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة
المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان
ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فهيهنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في
الشفا هذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها
ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستثبتة
اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا
واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار
آخر والحق ان الذكر هو ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء ادرك
في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب
تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي سببا فعل
تركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة سببا فعل تركب من
افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وهيهنا بحث آخر وهو ان الفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة
من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و
افعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني و
متذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه

اليه

حكاية الغافظ وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد
قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصور
والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية
بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها
واسطة الدماغ لتكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم
صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة
بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين
هما الادراك والتصرف عن عضو هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم
على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ
فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر
من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها موخر الدماغ وليست بالاتفاق
هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي ينسب اليه
التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدا الجميع في الانسان
هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله
وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد اذا اختص
بتجويف اورث الافة فيه هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه
الاعضا مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا
يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التمييزات الحكيم فالقوى عند الاطباء
ثلث خيال الكائن البطن المقدم وفكر الكائن البطن الاوسط المسمى بالدودة
وذكر الكائن البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون
هذه القوى في هذه الاعضا لانها يحتمل ان تكون مفارقة او قائمة بعضو
اخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الاتها فان افعال
العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يسند ههنا [illegible]

الا كونها الات هذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة
في هذه الاعضاء او بشيء اخر لانه بحث اخر قوله ثم اعتبار الواجب
في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الالطف الجسماني ويوخر الالطف الروحاني
يتعدا المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية من الجانبين عند
الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى
ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي من
الطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي
نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح
دون النفس والعقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح
الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجوب كون
الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي فيه نظر لان السمع
واللمس في موخر الراس والذوق في وسطه وليس جعل الحس المشترك والخيال في
مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في موخره مع
ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا
ان الة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه
في هذا الموضع لا يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك
بل انما ذكره غاية الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا
الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثاني من
من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه
العبارة ولكن مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي
للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى
وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس
من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة
من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان

حال العصب السمي الشاخص الذوقي هذه مناطك بالذوق واما اللمس
فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن
بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم
الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اوردها الفاضل الشارح على ان النفس
هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها
الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها
مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر
ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار اشارة ولما نظر هنا التفصيل في قوى
النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان
تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر القوى التي تختص الانسان بها
وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت تتباين
بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل
التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة
انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض
فكانها اصناف والكمالات المذكورة هيهنا هي الكمالات الثابتة وهي
افعال هذه القوى قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير
البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط
الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل الى اغراض
اختيارية من مقدمات اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل
النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل الى الجزئي قوى النفس تنقسم بالقسمة
الاولى الى ما تكون باعتبار تاثيرها في بدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياها
تاثيرا اختياريا والى ما تكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها
بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا
والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ لما

ذكر القوى المختصة بالانسان

العقل العملي

بالاولى

بالاولى لانها اظهر والشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان
لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط
من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها العقل
النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان
يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم
ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزوية او محسوسة الى الراي الجزوي
الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله
ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها
قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا
وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات
الاولى فتتهيا بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة
ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك
فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية
يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل
لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما
القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى
عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة
الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار
وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك
المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار
كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدأها
كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم
ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى

تفصيل مراتب العقل النظري

العقل الهيولاني

العقل بالملكة

العقل المستفاد

العقل بالفعل

ثم آ وقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها حينئذ
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة
لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة
تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم
الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم
المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها اشتياقا
لنفسه اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في تلك المعقولات وهو من
اصحاب الفكر ومنهم من ينطبع فيها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق
وهو من اصحاب الحدس وتتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو
قوة قدسية سيجيء اثباتها وللقوة المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا
بالفعل وهي ما يكون عنده الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل
متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة النفس وحصول
تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها استفادة
من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة
العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره وقياس
عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار
الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد
هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة
والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل
القوة القدسية وذلك سهو ينبه عليه سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ
هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيت
ايضا وبين قوله ان كانت اقوى فهي زائدة الحقها النساخ خطأ او
التقدير انها للكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان
كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ لاكتساب الثواني لان المسمى

العقل

العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذ تقرر هذا فنقول لما
كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل الالهي وهو
قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة
زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور
يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس الآية مطابقة
لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر
الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل
الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف
السطوح والثقب والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها
قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير
قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب
الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة
القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى
الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس
القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير حاجة
الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال
الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة
الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود
على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب
الوجود كما ذكر لكن العقل المستفاد هو الغاية المقصودة وهو الرئيس المطلق
الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية

الفرق بين الفكر والحدس

تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس
فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر

الامور نطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول لحالة العقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه وربما تادت الى المطلوب وربما انبترت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة فيتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينا بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانهما في الكليات يكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب بطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبت وربما تادت وتتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق الطلب او لم يكن واشار بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله وتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس وقال الحدس ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى

المطلوب ثم قسمهما الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود اليه الفكرة براده ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكرة ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت فكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون للحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حدا نقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان تحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني لا تقليدي يشتمل على الحدود الوسطى ولما كان طرف النقصان متناهيا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **اشارة** فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انه تبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة ما شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه الذي يخرج

النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لاثبات الاستمرار ولما كان
المطلوب مبنيا على مقدمتين احداهما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة
فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة
بها فهو اما جسم او قوة في جسم ولم يثبتهما بعد فذكرهما ولخال بيانهما على
ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته واما
في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك
الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان
عدم مطلق لها فيه فان الوجود بعده انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان
في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول
موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكانت الذهول والنسيان
واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا
والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام
لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات و
يكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا
لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا نفسا لان النفس من حيث هي نفس
لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة ولا يمكن ان يكون نفسا فاذن ههنا موجود
مرتسم بجميع صور المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس و
هو العقل الفعال قوله وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام
صورته فيها تذكر لما ذكرناه من قبل قوله وان الصورة اذا كانت حاصلة
في القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل قوله
ان الشيء القوة اذا غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حصل
هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان للعائد
الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة قوله فيجب اذن ان يكون الصورة
المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما فتحتاج لذلك قوله واما في القوة

الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان
يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها
ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا يعود الا بتجشم
كسب جديد وفي الوجه الثاني فقد يعود ويلوح بمطالعة الخزانة والالتفات
اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المحفوظة
في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها متعلقة بعضو وفي حقه عضو والذهول
عنها القوة في عضو اخر لاحتمال الجسمانيات وقوى الجسمانيات التجزي اشارة
الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية قوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول نحن نجد في المعقولات نظيرها بين الحالتين اعني فيما يذهل عنه
ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بينا لك غير جسماني ولا منقسم
فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف و
شيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال
القوة العاقلة واحتياجها الى الحافظ قوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا
عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق
واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا
ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا قوله اذ هو جوهر
عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه
جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس
لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة قوله اذا وقع
بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك
الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة
فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل
الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي قوله

وإذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسماني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل
الذي كان اولا كأن المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها
عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من الامور القدسية اشارة الى حالة الذهول
وسببه وتمثيل بالمرآة لانها في الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة
عن المجردات قوله وهنا انما يكون اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى
السبب الذي به يختلف حالة الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى
الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظ وهنا لا يمكن ان يزول شيء من
العقل الفعال فسبب الاختلاف ان الذهول انما يكون مع كون النفس
ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اخص
بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان
زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت
الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجوب سبب يفيض
العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر
في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو
عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب
عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسياق البرهان على ان كل مجرد عاقل
على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها
دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظها اشارة هذا الاتصال
علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة
تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة
متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول
صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس
بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال بل اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه
الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان

الاستعدا

الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا
حادثة كذلك بإزائه وقد تقدم ذكر قوى النفس المترتبة المتحددة التي هي العقل
الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل واشار هاهنا الى ان العلة البعيدة
هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسط هي الثانية وهي كمال
الاتصال اللاتي لها على العلم بالمعقولات الاول التي هي مبادئ المعقولات
الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد
بها وبمشية النفس الذين يجب حصول الصورة معهما قوله وهنا
يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل
لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات
الحسية وفي المثل المعنوية التي في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية
والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق
لمناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات
هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة فقد بين هنا التخصيص
بعد تعليل المعنى مثلي انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل
الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل
وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرفات النفس في الحسية كخيال زيد وعمرو
وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة
والذاكرة لا على ان يدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا
تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية
المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها
في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس
بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول
الصورة الانسانية وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه
المذكور قبولا من العقل الفعال المنتقش بهما للمناسبة ما بين كل جزئي

تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا
الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام
لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك
الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها من العقل الفعال والمراد
الثاني ان يفيد هذا التخصيص بعضه عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور المركب
وما يشبه ذلك وبعضه عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال
التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا
عنها محافظة الاطناب **اشارة** ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى
المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع برهانه بيان ان النفس
الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس
بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط
المترجم بالتجريد اولى الا انه لما ذكر اثبات الجوهر المفارق على ان النفس
الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا
ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط الذي يتلوه اقول الغرض في
هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين ان لها جوهرا مباينا في
الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات يصدر عنها
لذاتها من غير توسط آلة وكمالات يصدر عنها بتوسط الآلات واراد في
نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها
مع كمالاتها الذاتية فلم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية
بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات
البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك
الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح
ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشيء غير المنقسم

قد تقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم
تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اشارة الى تمهيد اصل كلي
وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون
بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
كالسواد المنقسم الى الجنس والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما
الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير
اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها
تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين
بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل
ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنس و
فصل او الى مادة وصورة والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث له حقيقة اخرى
بها كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث
هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي ايضا فرض مثلا لا تحله
من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء ذات
الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو المحل الذي
يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد
او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم
الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس
مقارنتنا اياه هذه المقارنة بل انما يقع هكذا عليهما اسم المقارنة لا بمعنى

واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لاستحالة ولا لكانت المعقولات
انما تلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لابد في كل كثرة متناهية
او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل
من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسمها فرع عن تمهيد الاصل المذكور
في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم منه محال وهو
التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير
متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة
كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد
وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي
لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية
او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة من الاحاد
فاذن ثبت في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو فانما يعقل
من حيث لا ينقسم ومعنى انه يعقل انه يرتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام
في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته
ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس
بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد محل لسائر المعقولات على ما مر
فاذن ثبت ان النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني
والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا
من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل
يجوز ان ينقسم تلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان
ما ليس منقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف

الاجزا

الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل
هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم
وذلك كالجسم الذي هو يحض الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو
جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع
ان يحل في غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه والحجة
ولذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان نفي هذين الاحتمالين
وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك تقول فتجوز ان يقع الصورة
العقلية الواحدة بانقسام وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال
الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة
للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان يكون
حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال
وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين فلا يخلو اما
ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول
معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط
او لا يكون بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما
القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك
التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط المشروط ويلزم من ذلك ان
يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية
بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد مخالف للقسمين فلا يكون
القسمان جزئين من حيث ماهيته هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط
كونه معقولا هو حصول جزئين لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد
فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا
يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا
وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه كان

كل واحد من القسمين المتباينين وبين شرطا مع الآخر في استلزام التصور العقلي
واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان لمباينة الشرط المشروط واشار
الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطه اجزاء
جزاه منقسما فاشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة
يكون فاقدا للشرط فلا يكون معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول
القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل من القسمين
بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام متماثلة ايضا فيكون
الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة اولا وكما ربما
يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما تكون
مجردة عما يقتضيه غيرها ذاتها هنا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم
يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة
عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس معتبرا في تتميم معقوليتها
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن
هي ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما تقبل القسمة من المقدار
بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما قد ينقسم في اول امره بالجملة فان الحس القسمين
هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها والصورة التي جردناها متشابهة بعد
بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان او اختصاص بوضع فليست هي
الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء ذي مقدار في اول امره
كما مر فان احد القسمين وان كان متشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة
المعقولة فاذن الصورة العقلية التي فرضنا مجردة كانت متشابهة بعد بهيئة غريبة
من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة
اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر انقسامه
اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين بناء المعقول بعد
حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان الصورة الجزئية متشابهين لا يعرض

الا للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة
اشارة الى الخلف قوله واما الصورة الحسية والخيالية فهي تفتقر ملاحظة النفس لجزئ
لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها
ورسمها في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة
المعقولة في الجسم وما ينقسم بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية
فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا
بد من ان تلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية
كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة او جهة لم تحل اليسرى
فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص
بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئة غريبة مادية
تقارنهما وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي
في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر الملاصق الأرض
وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والوشم هو الختم اي صاحب
النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك سمي الوجه الذي
يختم به البياد رسما وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع
هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح
بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك وقد مر
الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة كما قد
سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا
في بيان تجرد النفس لانا نقول حينئذ كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي
وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز
ليس بقادح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى
عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة
لكنا اوردها على وجه اقرب ملخصا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انا اوردها

هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع لانها

اختار هنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم

والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه

اظهر كما اشار اليه ولما اعترضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الحس

غير ذات جسم وقد حكم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع

المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات

وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب

ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا تقتضي

كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد

معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني

بالفصول العرضية المصنفة فاسمع الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين

المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي

الى الجزئيات انما تكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد تكون اما

مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا

وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة

كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم

تكن مقومة كانت عرضيات ولا تخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها

الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى

النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض

الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى

النوعي الوحداني بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم

لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا فقوله انه قد يحكى ذلك

ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يحصل صورة اخرى ليس جزؤها من الصورة الاولى

فان

فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية

وصنفية ويكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها

الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى

العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم الى مختلفات بوجه

لكان غير الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى متشابهات وكان

كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه هنا هو التنبيه

على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود بخلاف

القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هو تركيب تلك الصورة الكلية

كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان الغير

الحاصل جزؤها من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا

ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون

مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى

معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان

وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المشترك

نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان للمعنى العقلي الواحد البسيط الذي

استدل التنابه على تجرد محله ينقسم لمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان

غير الوجه الذي يشكك به من قبل هنا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم

وكان كل واحد من اجزاء البسيط الذي لا ينقسم كالجنس العالي اولى بان

يجعل البسيط الذي استدل التنابه لئلا يعرض شك من وجه **قوله اشارة**

انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله

وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل

عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول

فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى

قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل

اثبات ان كل عاقل معقول

الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء او تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان المعقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سياتي فهي انما تعقل بالفعل قال فكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون شاملا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وقيد بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدق ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو المتعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون له بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فنبه عليها بقوله وذلك تعقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لا اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشيء وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك ايضا يعقل مع غيره وانما نعقله القوة العاقلة بالمقارنة لاجل

بيان ان كل معقول عاقل

برهان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعقول هنا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل **قوله** اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مما تمنع عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها وكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء ومنيته اي ابتليته وقوله او شيء اخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله** فان كان حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقلها لذاتها اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية وكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقلها لذاتها لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته ثم تقريب الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل الشيء فهو معقول بذاته

قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه
يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان
يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية
ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه
ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون
معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع
غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن صورة غيره
وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله
فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة
الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في
الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل
مجرد يصح ان يعقل غيره واقول لسائل ان يجعل الحكمين المذكورين في
هذا الفصل حكما واحدا فيجعل الحجة استثنائية ويجعل الاول بيان الشرط
والثاني بيان الاستثناء والاولى ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح
ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهي
فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى
وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه
بان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره في هذا الفصل
بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية
والعقلية وتقدم الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب وكون
ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي
امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح
ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل
شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم لا يحكم بامتناع ذلك من يكون نظام

مذهبه

مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل
كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما
يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا
يتعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن
فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان
سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه
حتى يتفرع عليه ان كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب
ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يعرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته
لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه
الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال السؤال وان سلمناه فلم
قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة بان تكون
في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم
تأخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع
مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا
يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بساير الانواع عليه فان
العرض يجب ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصور
وما في الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره
التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال
للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال وبتقدير
ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من
المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا تتصور تعقل المجرد الا به والجواب
ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا
من حيث الماهية المشتركة فهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه
الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ما هو عندكم

الذهن بحث عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف
الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول
الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في
الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان
والثاني هو الصورة المتعقلة وهو محتاج الى تعقل آخر مثل الاول في العقل
اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع
الوثوق من احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق
الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا
لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هي صورة ذهنية بل من حيث ما هي
ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من
وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية
قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده
الشيخ في فصل مفرد **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الصور المادية في
القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع ضابطها لا بحسب ذاتها
انها تعقل فقد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة
والمجرد عنها بما انه معقول والمقترن بها يصير مجردا بالعقل اياه معقولا وتبين
ان المتعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول حال التوهم فهذا الفصل سؤال
من الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت
صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة
وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم
قوله فحاله لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما تحلها من المعاني
المعقولة بل امثالها انما يقارنها معا ان معقولتين يشتركان بها الاهي بل القابل
لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر من الآخر ومقارنتهما
غير مقارنة الصورة والنفس واما وجودها في الخارج فمادي لكن العاقل الذي

كلامنا

كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا اذا قارنه معنى معقول
كان له بالامكان جعله متصورا او الجواب ان تلك الصور لما لم تكن في
العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات
حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين
الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله ولو كان كل واحد
منهما قابلا للآخر لكان كل واحد قابلا لنفسه وهو محال وعلى ما لم يكن واحد
منهما قابلا للآخر فلا احد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول
المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء
المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل
فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة
فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى
الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا
اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصوره
ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك
ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح
بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع
جمع الامور المتماثلة ولانها صور للاشياء المختلفة بالماهيات فاذن هي
مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية
الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى فلم لا
ان يكون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية
اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما
والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل
البطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد
المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف لا

واحد منهما نوحد لا مع الآخر بحسب ماهيته ويجب كونه معقولا فاذن
ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال ولو ان سلمناه لكن ذلك اعتراف
بان مقارنة الصور لمحلها والحال معها غير مقارنتها للحال فيها الان الاولين
حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن
عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي
لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على
صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى
يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يحصل بهما
في محل يقومان به ان كان قايما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول
الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى
الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع المعقولية على
كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد الشيئين لا اختصاص
له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الجسمانية عنده مدركة لما يحل
معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان ان يحصل معقولا بانه
اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط
اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه
كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب
اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة ولما كان هنا
الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان لما
ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة
بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة وهم وتنبيه
او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية
فلم مانع من حيث تشخصه التي يتفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة

نعقله

نعقله لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل السابق المعقولات
عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلهما على صحة مقارنتها اياها عند
كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة
شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند
القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة
باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل
مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بما لم
يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع
اللاحق من حيث تشخصه التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة
فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة من جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار
كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقدم الفرق
بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها
ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تشخصه التي لحقتها باعتبار كونها صورة لكون
هذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح للمعلم غير بين
الاعتبارين اورد هما جميعا قوله فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد
المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي
القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل
انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى
ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم
الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها
مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا
التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني
وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود
المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد ولا الصفة ثم يحصل له تلك

الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة و يستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان
الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني
الذي يحصل بعد المعقولات الاول واما القسم الثاني منهما وهو ان يكون
حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة
لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك
الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية
قبل المقارنة انما تكون مجردة من اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون
شيء هناك يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا
فنرجع الى المتن قوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كانت
من لوازم الماهية كيف كانت فقط سقط اشارة الى القسم الاول من القسمين
الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج
وقوله وان كان انما يكتسب عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني
المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة
معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل اما معقولان فهو ايضا
مقارنة الماهية لمعقولها قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع
حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون
يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب
الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة وكان حصول الاستعداد
المستفاد مع حصول الاكتساب له قوله فيكون لم يكن استعداد للشيء
حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون
لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل
قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط
وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فحمل ذلك في تفسير

الفاظ الكتاب وقد احتمل ان ترد نفهما وترك المتن غير مفسر قوله
اولم يكن استعداد للشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني
من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل قوله
هذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض اثبات القسم الثالث
الباقي من الثلثة قوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة
فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون
الاستعداد لا انما للماهية قوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض
ما يقارن مثل المقارنة للمقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرنا من كون الاستعداد
لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله ولكنك تعلم
ان لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل
فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك
آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا للفصل
كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا
يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة
للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان
عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى
الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول
التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها
كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقومه
المعنى الجنسي وحصله نوعا آخر حين ذلك عن كون طبيعته غير محصلة مستعدة
لمقارنة الفصول لم يزل ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه
على طبيعته الشاملة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهي مستعد
لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي
لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية

عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شيء غير محتاج
اليه اي انما يكون الانواع باقتضا الاستعداد لمقارنتها ما دامت على
طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية للمعقولات التي في
قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات في باب الاستلزام
استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها

تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء ما من شانه ان يصير
صورة معقولة وهو قايم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون
من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة

قوله وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل
ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جايز عليه
التغير والتبديل فقد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة
عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها
مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما
قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون
الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع
يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم
بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا
معقولا عاقلا لذاته وانما يصح ان يكون معقولا لو ما كان مجردا بنفسه غير مجرد
باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات
لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على حصول
ما يجب من ذلك ما يكون مستجمعا الاسباب ويمتنع ما تفوته بعضها

وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكه تكملة النمط
بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في
القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول

من هذه

ذكر قوى النفس النباتية وافعالها

من هذا القبيل ومعناه ظاهر اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده
فهي تصرفات في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس
النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي
تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس
انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها
عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ابتداء من
كل نفس كيفية فاعلية مناسبة للحيوة تكون الة لها في افعالها وخادمة
لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتعاونان على تحليل الرطوبات الموجودة
في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا
شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج
لاتصال النفس به فبطل البدن فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة
تجذب ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ما يشبهه بالفعل وتضيفه
اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس منها وتسمى غاذية ولما كانت
الاستعدادات متداعية الى الانفكاكات ولم يكن من شان القوى
الجسمانية ان تحفظ الاشخاص ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية
الالهية مستبقية للطبايع النوعية دايما فتقدير بقاها بتلاحق الاشخاص
اما فيما لم يتعذر لاجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال وسعة عرض مزاجه
فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق
عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاشخاص قوة تختزل من
المادة التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما
كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل
اذ هي جزء من شخص جعلت للنفس لها ذات قوة تضيف من المادة
التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة وتزيد بها مقدارها
في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن

النفوس النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص ان اذا
كان كاملا وكمل مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله
وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال
جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله تحال الى
المشابهة بدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله الى تكون
مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المتغذي
في الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله او يتحزل منه
فضل يعد مادة ومبدا لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله
وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على
وجود القوى قوله اولها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة
للمجذوب الى ان يهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثفل اشارة الى تقدم
الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع
بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة
المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة
المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص
وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفنا فحمل الانما مقدما
على التوليد بعض التقدم ويخدم الغاذية هذه القوة في تحصيل المادة
قوله فان الانماء غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو
الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشيا
منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقتضيها الطبع و
منها الاختصاص بوقت معين فالنمو مختص بجميعها والسمن يخالفه
احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن
قوله والثالثة المولدة للمثل وينبعث بعد فعل القوتين مستخدما لهما
انما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين

الفرق بين النمو والسمن

محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس
الى التي بعد الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر
قوله لكن النامية تقف اولا والغاذية في اول الامر تشرع على تحصيل معا
اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية فيما فضل من
الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية
الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصل مساويا لما يتحلل وحينئذ
تقف المنمية قوله ثم تقوى المولدة ملاحة تقف ايضا عند القرب من تمام
النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده
ملاوة من الدهر بفتح الميم وضمها وكسرها اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية
عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء تتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج
بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة
ايضا قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل انما يحل الاجل عند عجزها
عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء
الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها الشارح واما الحركات
الاختيارية فهي اشد نفسانية من بين الحركات المنسوبة الى النفس
الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية
هي التي تصدر من شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب
الارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها تصدر
عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي
اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم
في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان وتليها وهي ثانيها قوة الشوق فانها
تنبعث عن القوة المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك
الملائمة في الشيء اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة
والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه

ذكر الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية

تعريف الحركة الاختيارية

في ان للحركات الاختيارية مبادي اربعة

او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة وليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتلك القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء وتدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها قوله ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله مدّ منا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة وقوله ينبعث عنها قوة عصبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الجواني اشارة الى قوة الشوق المتوسط بين القوى المدركة والاجماع وقوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادي القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادي الثلثة المذكورة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة وانما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر استناد الاجماع الى الشوق لشارع الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركة وضعا بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا

[illegible]

بالطبع

بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور عرض ما يوجب اختلاف الجهة فقد بان ان حركته نفسانية ارادية بهذا البيان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادة الارادة لا يطلب شيئا بتركه ولا يترك شيئا بطلبه وقد يوجد ما يفعل كذلك لتصور عرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تتركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة مقدمة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين فهو محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كطلب زيد هذه اللقمة مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كطلب الجيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثيرين محصورا كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يمنعه في كونه عقليا تقيده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما كان جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس ارقة العهد كثير من الناس المتغيبين فالحكمان ظاهران اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان تلك النفوس التي تصدر عنها الحركات المستديرة

ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لان في النمط
الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر
انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان تقتضيها
لذاتها محركة فان الذات بحسب طبيعتها او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشي
يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شي له قرار فالمحرك
القار انما تقتضيها لا لذاتها بل لشي آخر يحصل بها ويكون ما تقتضيه لذاته
ذلك المحرك هو ذلك الشي لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة
لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها للنسبة الى الاول انها تؤديها الى الكمال
الثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا
ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها
لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس
الحركة **قوله** وليس الاولى لها الا وضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا
بمعين فرضي ينقف عنده بل بمعين كلي فتلك ارادة عقلية غاية الحركة اما اين معين
او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيا يكون حصوله اولى لها
من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية
على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي تطلبه
بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع
المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليست بمعين موجود بل بمعين مفروض يطلبه
الارادة وتتجه اليه بالحركة والمتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي طبيعي
كلية تعين يمتاز به عن سائر الكليات فاذن المعين لا يجب ان يكون جزئيا
بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة
اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن
مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتعيينه بالجسم الجزئي

الواحد

الواحد لا بفرض كليته كما مر وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر
في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدا لحركته الوضعية عقلية **قوله**
وتحت هذا سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس
جسمانية هي صورة المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي تتكمل
به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان
المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية
ليس من شانها ان تعقل والعقول التي من شانها ان يجب لها ما من
شانها ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك
نفس مغايرة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر
التحريك لكون ذا ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان
القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله
وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا
الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول
فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر
من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية
او صاحب ارادة كلية تتعلق بها لتنال منها من الاستكمال ان كان وفيه
سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه
النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر ولمح
خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال ثم ان كان ما يلوح
ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد
العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها
بل لها علاقة ما كالنفوس مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة
ذلك السر **تنبيه** الراي الكلي لا ينبعث منه شي مخصوص جزوي فانه
لا يختص بجزوي منه دون آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو

حتى ع م

اثبات الارادة الجزئية للافلاك

وحده يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات
ارادة جزئية والشارح الفاضل جعل مبدا الارادة الكلية نفسا مجردة و
مبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شي لم يذهب اليه ذا
قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينين
هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تنبعث
عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها
وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي
باعتبار اخرى قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله
عنه هنا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن قوله الراي الكلي لا
ينبعث عنه شي مخصوص جزوي حكم كلي وما في كلامه هو البرهان عليه وقوله
الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات
عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث
عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله
والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء ان ما يريد ويتخيل له غذاء جزئي
فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له
على الجهة الجزوية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه
فليس لك دليلا على ان كان ذلك متمثلا عنده هو انه شك يرد على ما ذكره
وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه
لانه حينئذ يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لا بما يحوم الكلي ثم انه
اذا حضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزوي عن الارادة
الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء
الحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات ثم
انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزوي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم
على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالتشخص قام مقام ما طلبه

بكونه

لكونها بالنوع هو هو وهو امر كلي يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته و
ذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك
في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان
ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوقوع نحو ما تجدد
الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في
التخيل كما لا يمنع في الحركة قوله لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكره
المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية
على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل
لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تنتهي المسافة
بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود
واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد
ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل منه بذلك الحد
فيصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو
اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع
بل يتصل التخيلات متجددة على حسب اتصال المسافة ويتصل
الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع
شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات
على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية
قوله وعند هذا ما يخصص الارادة بشي جزئي حتى يكون الارادة
الكلية مع الارادات الجزئية مبادي الحركات الجزئية جعل الحكم
كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر
ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشي جزئي كما
ذكره لان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا
ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف

امر خودى اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا في مقدمات كلية
فيما يجب ان يفعل ثم اتبعنا هذا قضاء جزئيا فينبعث منهما شوق وارادة
متعينان حضر بامر التعيين الوهمي ينبعث القوة المحركة الى حركات جزئية
تصير هي مرادة لاجل المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور
حركتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا
كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلنا
من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن
الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا
الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي
شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة
على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد
الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عنا واعترض الفاضل الشارح
فقال ادراك الشيء الجزئي يتوقف بقتضى نسبة بينه وبين المدرك
والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف
على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله
اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي
قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج
وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه
المتوقف على ادراكه وانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ
لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في
الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة
فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الان
الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي
معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب

الق

القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما تخصص
ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك و
المسافة والزمان يقتضي تخصيص الحركة كما عرفت مرة وبالجملة فقوله نحاول
حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
يشتمل على يناقض وايضا قوله انما نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت
معينين يناقض قوله الحركة تخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة
بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية
والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو
محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق يعدم
حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية
كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث
ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا
يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد
لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود
الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود
بل كان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه
في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة
لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع
وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل
وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل
ارادة سببا لوصول يتأخر عنها فيستمر الحركات والارادات استمرار
شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة
للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا
العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركات

علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس
والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل بالاستدارة
المحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة
المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا بعد تمام كون
الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم
قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص
هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بالارادة الكلية حركة كلية الا ان
جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع
والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت الى ان يصدر به
من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص ليتخصص
قبله والجواب ما مر وهو ان العلل القارة بانفرادها يمتنع ان يقتضي
الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث
استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال وان
سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس
من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل و
ان اثبتوا نفسا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين
ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق
المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة
الفلكية تدرك العقل الذي تتشبه به ويحرك الفلك بقوة منطبعة
في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته ينحل بما مر **موعد وتنبيه**
اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعد
ما نحن فيه الا انه يجب ان تعلم انه متحرك محرك ارادي الا لطلب شيء
ان يكون الطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالتحقيق واما بالظن
واما بالتخيل الغير فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم

انما

انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملولة او ازالة وصب ما في عضو
النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة
تكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي
يصير كالضروري لمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا فربما انزعج للهرب
او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء و
انحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل
فقدان الاخيرين اقول قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا يراد لذاتها
بل يراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا
بل انما يراد لشيء اخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية
هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس و
ما عليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد
ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا
بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس
العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المحرك
الارادي لا يحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما
مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن
الطبيعة وليميز بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء
في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد
يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية
خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب استناد
هذه الحركة الى غاية مشعور بها تمسكوا بامثالها وبين غايات كل واحد
منها ثم اجاب عن شبهتهم وهي ان العابث والساهي لو عقلوا افعالهم
لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور
وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر

يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل
على عدم شيء منها او على عدم جميعها فان الاستدلال بعدم
التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا
قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك تم الطبيعي من
الاشارات بعون الله تعالى على ما اوضحناه
وحسن توفيقه

ه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ النمط الرابع في الوجود وعلله اقول الوجود هيهنا هو
الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود
المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك
لا يكون نفس ماهيتها ولا جزء من ماهيتها بل انما يكون عارضا لها
فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله
تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس
وان ما لا ينال الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص
بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم
فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه
بطلان قول هولاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه
المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك
الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان
في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود
لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من
ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس
وهذا اعجب وان كان محسوسا فلا محالة له وضع واين ومقدار
معين وكيف معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان
كل محسوس ومتخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال
واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلا يكون
مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث

هو واحد

هو واحد بالحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها
الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي اقول
يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما
في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجريهم ممن يذعن لقوته الوهمية
الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات
فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله ما لا ينال الحس بجوهره
ففرض وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر هيهنا هو الذات وانما
قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء ينال الحس باعراضه لا بذاته
وقوله ان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو
فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق و
ذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم
او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ
نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من
حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة
من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان
الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو
الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج
والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون
الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما او وضع ما معينين وح يمتنع ان يكون
مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون
المشترك فيه مشتركا فيه هف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس
وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير
الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا
من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان

المقرن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر
الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا يختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعاصرين
على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج و
المطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويندفع الاعتراض بالفرق
بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان
الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد
في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم
يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد و
عين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول
له ان الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه او في كلي
هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع
والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة واوضاع على ما
تخيل عنده ويجيب بان الشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لانه
الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد
من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في
الانسان نفسه تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم او الحس لكان
الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق
يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل
والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الوهم والحس وهي من علائق الامور
المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات
المحسوسات وعلائقها اقول لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس
ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس
ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس
الوهم

والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا
على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور
المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصهما مدركة بالوهم
كالعشق وان لم يكن مدركا بالحس الظاهر واما طبايعهما فليست بمدركة
باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما
هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي
اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة تذنيب كل حق فانه من حيث
حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف
ما ينال به كل حق وجوده اقول الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر
كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك
على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم
ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج واذا
كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة
الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات
موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدا للوجود غير محسوس فلما
بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي
هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي
بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان
المبدا الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون
كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه
تذنيبا والفاضل الشارح ظن ان الحق المبدا الاول لسائر الحقائق
في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك
فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب
كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل

ذكر العلل وتقسيمها الى علل الماهية وعلل الوجود

حقيقته تنبيه الشي قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد
يكون معلولا في وجوده والبك ان تعتبر ذلك بحسب اعتباره مثلا بالمثلث فان
حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من
حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية
والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير
هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك
هي العلة الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية العلة
الفاعلية اقول يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية الشي
او علل الوجود والاولى ينقسم الى ما به الشي بالقوه وهو المادة و
الى ما به الشي بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون
علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني
ينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد
بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة و
والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس
والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل
واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات
لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فنقول الشيخ يكون معلولا الى قوله
كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال
كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا علة له ولا صورة
فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المركبة من مادة وايضا السطح
ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس
بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل
للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل اجزاء له في
الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل

قوله

ذكر الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود

وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة
الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده
ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق
بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي العلة الفاعلية بقوله
او الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل
تفيد علية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذات الفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه واعلم انك
قد تفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود
في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم
يتمثل لك انه موجود في الاعيان اقول يريد الفرق بين ذات
الشي ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض
ههنا الفرق بين علل يفتقر الشي اليها في كونه موجودا كالفاعل
والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة
والصورة ولذلك ذكر السطح والخط الشبيهين بهما وكان الغرض
هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشي في تحقق ذاته في العقل وهي
مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين ساير العلل اعني العلل
الاربع المذكورة اشارة العلة الموجبة للشي الذي له علل مقومة

ذكر كيفية تعلق علل الوجود بعلل الماهية

للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود و
هي علة الجمع بينها اقول لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل
الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد
ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية
بساير العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات
تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم
الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول

محتاج في وجوده الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكرها هنا
القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني هو المعلول
المركب من المادة والصورة والشيخ خص الجنبة بقوله العلة
الموجدة للشي الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة هنا
في القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معاً
مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه
اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر
المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار
بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل
بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة
اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله
وهي علة الجمع بينهما **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء
علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها
في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت
من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
اقول مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها
والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتي بيانه
والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها
ووجودها وفي الثاني توجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت
مقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متاخرة عن معلولها
فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا
للمعلول المذكور والعلة انما يكون هي مهيتها المتقدمة وعليتها
ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل
يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهية الغاية يكون

والعلة الغائية علة العلية
والعلة الفاعلية

علة لعلية وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه والا يلزم من ذلك
دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات
التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض
الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية و
القوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال ان تلك الغايات موجودة
في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها
متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة
وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان
يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة
ما لم تقتض لذاتها شيئا كاينا ما مثلا لا يحرك الجسم الى
حصول ذلك الشي فيكون ذلك الشي مقتضاها امر ثابت
دال على وجود ذلك الشي لها بالقوة وشعورها بالمبادي قبل
وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت
علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود
اقول العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم
الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل
عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا
غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان
كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول
ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في
الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته
من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود
في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده
من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع

العلة الاولى فاعلية وعلة لكل وجود موجود

فهي علة الوجود الاولى

الوجود بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته
شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود
علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علته
ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان
فيكون باعتبار ذاته الشي الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود
اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته
اقول يريد قسمة الموجود الى واجب الوجود لذاته والممكن لذاته
ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم والفاظه
هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق
وهو اسم من اسماء الله تعالى اشارة ما حقه في نفسه
الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من
ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما
اولى فلحضور شي او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو
من غيره اقول يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تعاليه
وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودا
الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين
متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله
فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن
الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما
اولى فلحضور شي او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول
تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل
واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها
فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا اقول

والممكن لا يوجد الا بعلة تعاليه

واثبات الواجب لذاته

يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقريره بعد ثبوت احتياج
الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول
لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب اخر نذكره فيما
بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم الفساد المطلوب منه
فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شي خارج عنها يجب به قال الفاضل الشارح يمكن
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر
بتقسيمات والشيخ قرره على الوجه الاول في هذا الفصل
وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه
الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شي يحتاج
اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود
مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون
ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال
ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان
يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع
استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول وذلك عندهم
جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب
فح لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا
وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل منه ههنا اذ
كان في عزمه ان يذكرها في اول النمط الخامس واقول على
هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد الشي الى ما
قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان

ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد
انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق
الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني
علة لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى الاخر قبله الا الى الاول
ومراد هذا الفاضل الشارح هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور
وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت
في الابحاث المعنوية على امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول
فانها تقتضي علة خارجة عن احادها اقول هو يريد بيان ان سلسلة
الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على
وجه ابسط مجمل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة
سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد
منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج وذلك قوله لانها اما ان لا
تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف تتاتى هذا ممكنة
وانما تجب باحادها اقول وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين
احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضي
علة تنقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون كل الاحاد
او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان تقتضي علة هي
الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل
شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة اقول
هو بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد
به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون
علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون مقتضية له
ووجود كل واحد من الاحاد ليس بمقتضي الجملة واعلم ان حصول
الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند

اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها
والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع متعلق بالقد
بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف
والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء اخر هو مبدا فعل
او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء
مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة
المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة
والكل شيء واحد قوله واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس
بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا
لان علته اولى بذلك اقول هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه
ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية
اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض
اولى بالعلية منه قوله واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها
وهو الباقي اقول ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على
صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شيء من احادها فهي علة
اولا للاحاد ثم للجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة
اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض
الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق اقول لما
اثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة
اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على
الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد واحد من الاحاد وبينها
بالخلف فرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من
ذلك كون الكل غير محتاج اليها هف او بعض الاحاد غير محتاج

اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه
ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان
امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة
لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة
للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة اقول لو كان مراد الشيخ
ذلك لما قدم علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من احادها والا
ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة
محال ان يكون علة لاحادها افرادا كما قدمناه **اشارة** كل جملة مترتبة من
علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان
كانت وسطا فهي معلولة **اقول** قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل
ومعلولات مترتبة سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم
تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر هنا
انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة
غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات سواء كانت
متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول
احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه
ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب
الوجود بذاته **اقول** لما فرغ من بيان المقدمات التي الفها لانتاج المطلوب
فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير
متناهية فلا تخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف
لها لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة
المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في
جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف هو علة غير معلولة

لابد

لابد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب
الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ
تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده
يلزم منه ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما
كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما **اشارة** وفي بعض النسخ
تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون
ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد
وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون
الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق
فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف
به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **اقول** هذه مقدمة يحتاج
اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف
بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل انما
بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق
في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا
الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم
تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني
ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من
احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض و
اللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا
القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره
من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع
كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء
كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما الجزء

لكنه مقدمة من مقدمات مسئلة التوحيد

المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا
واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه ذلك وهذا الذي ذكره في الكتاب لانه
خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما
ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ليس بمنكر وهو
كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الجوهر
وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس
بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان
وذاك الانسان المقول عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة
لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق أشا
قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون لصفة
سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي
هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة
اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود
أقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية الاثنين ومثال كون
صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية
سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي
خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي
العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا
لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين ساير الصفات هيهنا ان ساير
الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود و
لذلك جاز صدور ساير الصفات من الماهية وصدور بعضها من
بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منهما والفاضل الشارح قد اضطرب

ذكر مقدمة اخرى نافعة في مسئلة التوحيد ايضا

في هذا الموضع اضطرابا بطل بسببه ان عقول العقلاء واوهام الحكماء
باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات
بالاشتراك اللفظي بوجوه لا بل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك
بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب
مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات
امرا عارضا لماهياتها وقد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته
لزم اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود
على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشا هذا
الغلط هو الجهل بمعنى وقوع التشكيك فان الواقع بالتشكيك
على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين
على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء ووقوع الانسان
على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل
على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو
به واحد واما بالقوة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج
والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها
بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى
القار وغير القار كالسواد والحركة بالقوة والضعف بل على الواجب
والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة
لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء
لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا
لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى عاج

العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لهما بل هو امر لازم
اياهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل
جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك
ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في
وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات
التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات الممكنات بل على وجودات
تلك المهيات اعني انها ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم
واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان
الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من
ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانما اوردنا هيهنا
شبهة مفصلة واشير الى وجوه انحلالها فاقول منها شبهة التي زعم انه
ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله المثبتات
الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض المهية او
لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي
الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما
معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا
والجواب ما عرفته مرارا واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا ما اللذي
مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار وكذلك
الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد
تبدل الصورة النوعية بخلاف ساير الحرارات وذلك لاختلاف
ملزومات النور والحرارة بالمهية وايضا لو كان الوجود متساويا
على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب

فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه
عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفق الحكماء
على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده
كما ان الوجود عندهم اولي التصور وذلك يقتضي تغاير حقيقته
ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون فيه يصولون قولهم انا
نعقل مهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس
بمعلوم فهيهنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده
غير حقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول
هو وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية التي هي المبدأ
الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم
لذلك الوجود ولساير الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا
يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك
جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون
الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك
لا الوجود الخاص تعالى ومنها قوله اولم تكن حقيقة الواجب الا مجرد
الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات
فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات
هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب
ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص المخالف لساير
الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما ذكروا
في اثبات هيولي الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في
الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة
واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها

اعني العروض للمهية او اللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعية نوعية
لان الطبيعة لا يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود
ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت المهية مقتضية
لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة
بالوجود الا تاثيرها وح يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة
اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود
والشي لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التاثير لكن المهية لا
يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني وجودها
شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هف ثم قال وكما كانت
المهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون علة له من
غير تقدمه بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للمهية ثبوتا في
الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية
هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل
منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشي ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود
امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها
المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول بل المهية اذا كانت
فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل
فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي
كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل انما
تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم
اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها صفة لا تقتضي انفكاكها عن الوجود حال

لجميع الوجود ... (margin note, partly illegible)

الاقتضاء ثم ان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا تتصور من
كونها مؤثرة في الوجود الذي لا يتحقق حال التاثير عنه هنا بيان فساد الراي
الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مودية الى الاطناب
غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه
المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وفي ساير كتبه كان
التنبيه على ضلال القائم واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره اشارة
واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعينه
صار الوجود لازما لمهية غيره او لصفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون
لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما تعين به ماهيته واحدا
فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بجب وجوده هذا محال وان كان عروضه بعد تعين
اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال اقول هذا الفصل يشتمل على
البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود المتعين لم يكن
علة لغيره لان الشي غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان
يكون موجبا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او
لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي
ان لا يكون واجب وجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ
بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما
القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى
واجب الوجود حينئذ لا يخلوا من ان يكون اما لازما للتعينه او عارضا
له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها
محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو
معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون
معنى واجب الوجود لازما للتعينه المعلول لغيره محال لان التعين هو اما

ان يكون هو ماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون
الوجود الواجب لازما لكون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة لها
اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه
ان كان وجوب الوجود لازما للتعين كان الوجود لازما لماهية غيره او
صفة وذلك محال واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او
جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة
وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة
له والا لفساد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال
ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعين
المعلول الغير اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي
الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا للغير فاذن ايضا
الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود
الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم
ايضا محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا
بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى
اخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو غير عامة وحينئذ لا
يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين
ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم
عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول
ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعين ذلك التعين
المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المخصص معلولا
لعلة

لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثانيا وهو
كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى
بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند
لعلة ذلك التعين واشار اليه بقوله ذلك التعين واشار اليه بقوله فان كان
ذلك وما يتعين به ماهية المعروضة لذلك التعين واحد افتلك العلة علة
لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظ ذلك اشارة الى ما
تعين به المذكور قبل وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب
وما تعين به طبيعة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة
التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون
التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة
بعد ان تخصصت بتعين اخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك
التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله و
ان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من
الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما
للوجود الواجب مع كونه معلولا للغير وهو ايضا محال لانه يقتضي كون
واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام
محال ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم
الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة
القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب
والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا
واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما
لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول
قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان
كان واجب الوجود لازما للتعين هكذا وان كان واجب الوجود لازما

١٥

لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثانيا وهو كونه
واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان
يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا
تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وتبين صحة القسم الاول وتم الدليل
ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا للذات الى قوله وكلا الامرين
في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك
قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه
اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل
الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من
وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعليل
ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل
ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية
وابطال استدلالات اوردها على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب
والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت
والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار
لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل يتكلم في واجب الوجود الذي
لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة
الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا
تكثرت ان تتكثر بامر يضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها
في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات
لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر وهذا
ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا
تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعينات وقوله
قوله انضمام التعين للطبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة

بتعين

بتعين اخر ليس بشيء ايضا لان الطبايع تتعين بالفصول كالانواع المركبة
من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث
كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية
فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات
اليها تصير اشخاصا ولا تحتاج الى تعين اخر ولو كان التعين بالفرض
امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان
شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح ان تصير فصولا فضلا
عن ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها مما
يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق
الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها
بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض
لماهية يباين الوجود العارض للماهيات باللاعروض الذي لا يكون
من تقييد الوجود به تركيب الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة
نوعية تصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه فائدة اعلم ان
هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى و
انه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة
لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما
اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد
بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامور اذا كان لا
اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه قد تبين مما ذكر في
الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا
لم يكن نعتها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل تنضم
لها واذا لم تكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك
العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون

للمادة اوبسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص
اما اذا كان تعينها لا لامر النوعية لها كان من حق نوعها ان يوجد شخصاً
واحداً فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره
بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة الكلية يشتمل
على حجة خاصة على ان الواجب الوجود يستحيل ان يكون نوعاً لاشخاص وبيانه
ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضاً للمعنى
المشترك امتنع الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس
والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان
يكون مادياً فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان
واجب الوجود ليس نوعاً مشتركاً بين اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر
الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة
محتاجة الى محال اخر وتسلسل والجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته
قابلاً للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة و
اما الذي يقبل التكثر لذاته وهو المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى
اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل
اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بمهياتها
ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر
بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد
في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك وقد سقط
النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب
تعالى والممكن من غير مادة قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد
يجب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلاً وهذه
نتيجة لما مضى وان ذلك قوله يجب تعين ذاته ان التعين ليس زايداً
على ذاته فان التعين انما يكون زايداً عند كون الذات مقولة على

سلب التركيب والانقسام عن الواجب

كره اقول لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب
بها او كان الواحد منهما او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً
لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد نفي
التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك
في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم
المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كالخشبة
السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب معه كصورة السرير ولا يكون
وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير والانقسام قد يكون
بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب
المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما
للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام
يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء
له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل ويقرر ما في الكتاب ان
ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد
منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من
العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود
الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة
الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحداً كان
الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها اعني منها
كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود وكان مقوماً
له فقد ثم واجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود
مثلاً ولا في الكم الى اجزاء متشابهة وقال الفاضل الشارح الجسم
المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى
لان الهيولى والصورة شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم

ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء وكل واحد منها متقدما

اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على

الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة او

ما الذي قيل العلل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها

لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك

بان يكون اجزاؤها واجبة ايضا فان الواجب من اجزاء ذلك المركب

يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء

يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة

التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب هٰهنا كون

المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه

مبني عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر قال كل ما لا يدخل

الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في

ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان بقي ان يكون غيره

اقول الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى

ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في

المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء وليس بمقوم له

في ماهيته بل هو عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم

ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في

ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في

قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود

ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك

الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول

لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم

ماهيته هي انيته تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته

بالجسم

قوله الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى

ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلول لا نزاع في كالاثار الشاملة والى ما يتعلق

وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم

المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه انه يجب به لانه
وغيرهما

لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها

ممكنة بذواتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية

وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن

وكبرى القياس قوله وواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم مما سبق قوله

وايضا كل جسم محسوس فستجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته

وهذا برهان اخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسما

اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في

شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما

مرت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه بمعنى القطع

الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه

تقدير الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسما اخر من نوعه ذلك او من

نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر في

ان كل ما يجد مشاركا له من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل

متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس

بجسم ولا يتعلق به قال واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية
متعلق به

ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود

فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل

الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا

من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او

عرضي بل هو منفصل بذاته

نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب

فيبين انه لا شارك شيئا في مهيته لان مهيته ما سواه ليس بالوجود فقط
وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان يعرض حكم هذا ما لو
متوان الواجب من حيث هو وجود واجب شارك الوجود الممكن في الوجود
تعالى اما الوجود فليس بمهية شيء ولا جزء من مهية شيء بل هو طار على
الاشياء التي لها مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في
الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقول على وجه ما فاذن واجب الوجود
لا شارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان
ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد
الاشتراك في امر ذاتي اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون
الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك متخلية مما مر ذكره فلا وجه لايراد ها
والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ الزم في الهيات الشفا انفصال الوجود
الواجب عن سائر الوجودات بامر زايد اذ قال الوجود لا شرط امر مشترك بين الواجب
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زايد في
الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار
عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله
عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله
عن متحقق اخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح
هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث
في المنطق والجواب عنه ان المقصود هيهنا انما كان نفي التركيب بحسب الحد عن
واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف
الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان
الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول والبسايط
يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها
لا ينقص عن التعريف بالحد وهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا

وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه
فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقل الى حقيقته
فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا في
موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ
لان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل
وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف
انه منه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى الجوهر
على الجوهر كالرسم ونترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما شركت في
الجنس هو انه مهية وحقيقتها انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل
يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو
جزء من كونه موجودا بالفعل الذي هو حينئذ لا في موضوع فقد يكون له لعلة فكيف
المركب منه ومن معنى زايد فالذي يكون ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على الواجب
الوجود اصلا لانه ليس ذا مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له في كالمهية
لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم
يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا الشيء من الموجود لما لم يكن من مقومات الجوهر بل
من لوازمه لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والاتصاف
باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا
سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتفسير على ما فهو من العبارة
وعبارة الكتاب ظاهرة اشارة الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع
وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدا الواجب فلا ضد للاول
ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية
البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له
وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد
له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي اقول الند المثل والنظير والمباين

اشارة الاول معقول الذات قائم بها فهو بريء عن العلائق والعهد والمواد و
غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علمت ان هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول
لذاته اقول يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير
مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم
بريء عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع
عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة
اي لم يحكم بعد وفي عقد فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما
ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها
من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل
الذات بحال زائدة اي عن المشخصات والعوارض التي تصير المعقول بها
محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما بين في النمط
الثالث تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن
الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان
ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود
فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده
في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به
لا عليه اقول المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود
الخالق وبالنظر الى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء
الطبيعيون يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات
لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على
وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب
او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته
ثم

ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر
الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان
للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين
في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال باثار الافاق
والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين
ولما كان طريقة قوم اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق
هو ملازم الصدق النمط الخامس في الصنع والابداع اقول يريد بالصنع ايجاد
شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع
ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سيبينه فيما بعد وهم
انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء
الذي يسمونه فاعلا من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولا
والفاعل فاعلا وتلك الجهة انه اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع
فعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن
وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد
الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدون من فقدان البناء وقوام البناء
وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم
لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى
كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك
الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو
موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد اخر والباري ايضا كذلك الى غير النهاية و
نحن نوضح الحال في كيفية ذلك وما يجب ان يعتقد في هذا ولما يظنون ان احتياج الشيء

النمط الخامس في الصنع والابداع

للمفعول الى الفاعل انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول
وجود المفعول بعد عدمه من الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث
فقد استغنى عنه حتى ان فرض الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل النظر منهم على
ذلك شيئان احدهما مشاهدتهم بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء اولا والثاني
الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون
تحصيلا للحاصل وهو خلف الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل
لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله لانهم قد
يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعدها الم يكن اشارة الى تقرير الوهم بحسب ما يعتقد
العامة وقوله وقد يقولون لو نشر اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوله
البناء اشارة الى نظر اهل النظر منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقوله الفاعل
الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك
وذلك لانهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا
الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم
او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته هؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل
في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير
قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لو
العالم عندهم يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى الاستدلال هم اتمام
الاول المذكور وقوله قالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله
الى غير النهاية اشارة الى الاستدلال الثاني تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا
صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخل
في الغرض دخولا عرضيا لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل
انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك
بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة
وينظر فيه هل جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي

مقارن

مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اولا وانما
استعمل لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله
مفعول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء
ما فانا نقول له مفعول وكلامنا الى الان كان احدهما محمولا على الآخر مساويا او اعم
او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء
ويتحرك من الشيء ومباشرة وبالة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولدا او غير ذلك
او بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة
على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه
المساواة انه لو قال قائل فعل بالة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن ذلك مناقضا
كون الفعل فعلا او متضمنا تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع
عن ان يكون بالطبع واما التكرير فمثل لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فهذا قال
فعل بالاختيار كان كما لو قال انسان حيوان فمعناه انهم بحثوا عن معنى المحدث والمفعول
سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث
مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول
محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كون التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول
انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا للمعنى
المفعول واشار الى الزيادات مما ذكر اولا الحركات فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك
من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والالة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالة من
وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون
لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا
ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة
ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصد
بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص
من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث

يكون بارادة فاعل وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى
يعم الاحداث والابداع فيستعمله الشيخ هاهنا على انه مساو للاحداث ويستعمل
المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابل بمعنى المحدث على انه مساو للفاعل
واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وانه كان هذا كما
لفظيا او في الكلات الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بانه مفهوم الفعل
لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ
مقتضيا للتناقض ولكان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف
يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون لا يرون
كون احدهما تكريرا وكون الثاني مناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم
قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلا للاحراق ولا
الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر
كذلك صح ما قلنا ان ليس هذا البحث خاصا باللغة دون العرف ولذلك لم يقل الشيخ
على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية
بل اورد ها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل
منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شيء اخر
فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان
نصوص التنزيل واهل اللغة يشهد على ذلك بقولهم انه تعالى فاعل بارادة لان
الفاعل في اللغة فاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو
انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هنا
الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق
ولا للماء فاعل البرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اذى
البرد وتلقوا الحر فانه يفعل بابدانكم كما يفعل باشجاركم وقول الشاعر
⁂ وعينان قال الله كونا فكانتا ⁂ فعولان بالالباب ما تفعل الخمر ⁂ و
امثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال

فعل البرد والحر فما المانع من ان يقال يفعل بغير ارادة فان ادعى انه مجاز فعليه
الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام
عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا
اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل هذا وكان بعض مفهوم الفعل فليس من ذلك في ضمنا
ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك
الوجود محمول له عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون
هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا
الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون
تعلقه من حيث هو هذا الموجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما
ان يسبق وجود العدم اقول لما ذكر انه اصطلح هاهنا على ان معنى الفعل
هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم
منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا
الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على
ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس
متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا
به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها او
يجب لها بحسب ماهياتها لذواتها لا لشيء اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما
وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني
وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات
ايما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث هاهنا عن امر التعيين الذي المحتاج الى
الفاعل او لتعين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا انه حمله على
الاول والحق ان سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين
هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر

عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو
كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة
افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن تحقيق ثم ان قال لا يعتبر انه لا يلزم من
تعلق ما يقول ان مفهوم كونه واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على
احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا
ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود
بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه
واحد فهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما
التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى
فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق
الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز فيهما ان لا يكون مسبوق
العدم بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فهذا بان ان هذا
بحث وجوده م ان ثبوت وجوب الوجود لمسبوق العدم ١٢
التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلول
ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دايما وكذلك لو كان
لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم
فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل اقول يريد ان يبين ان الوجوب المتعلق
بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره
متعلقا بالغير لا لكونه محدثا بالعدم فان بذلك تبين فساد ما ذهب اليه الجمهور
مسبوقا
فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود
وهو الواجب بغيره وقتا ما يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو
الواجب بغيره دايما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا
ما فان الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم
الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم
من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا

من حيث

[illegible]

من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها
صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى
ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه
وبيان ذلك ان المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم
دلالة عليه م
من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لغيره الاخص
لا احتمام
ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا
وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير
ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا
بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان نفا
لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الاخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا
ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالعدم دائما لا في حال حدوثه فقط
بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق بالمعلول دايما كان بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المعلول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دايما لان هذه الصفة حاصلة
للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال
حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في
الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة
اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان
المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف
فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى المؤثر
هي
ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدايم والى
غير الدايم ليس الا ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم
يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة

الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشا
الخلاف هو ان المعلول في اي شي يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق
به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه
يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ منهم في صدر النمط واعترف
هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك تحقيقه في الفصل الثاني
انه متعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود
بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما
ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان
دايما او غير دايم متعلق بالعين في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب
الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا
الموضع لان علة الحاجة ان كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع
اوقات وجوده لم يكن الشيخ ههنا ايضا كما صرح في اخر الفصل وان كان هو
الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له
فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدايم هل يفتقر
الى المؤثر ام لا فليس بشي ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا سيما في الدايم
وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا
بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا
ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان
المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة
ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لاجل ان الدليل دل عندهم على
وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا
على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق

على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار وان ازليا في افتقاره
الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة
اقول هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صرحوا
في كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله
فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه
انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا
لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا الحدوث
العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي
العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة
قايلون بذلك صريحا والذين اصحاب هذا الفاضل الشارح اعني الاشاعرة
يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدا الاول فهم
بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات
واجبة هي علتها وهذا شي ان لم يصرحوا بالتصريح به لفظا فلا محيص لهم
عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع
اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل
ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في
الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا
ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية
وايضا لما كان المبدا الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون
العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا الى
انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة
في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات المحدثين
من ذوي الطبايع الجسمانية على ما سيجي بيانه تنبيه الحادث بعد
ولا كما عليه
بيان كل حادث مسبوق

مالم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون
بها ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يجتمع
البعد ومثل هذا ففيه ايضاً تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك
القبلية هي نفس العدم وقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد
يكون قبل ومع وبعد فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال
وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير
لن يتالف من غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق
بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض
لتسميته في هذا الموضع بعد بيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون
بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا
كقبلية الواحد على الاثنين واشالها التي يوجد القبل والبعد منها
معاً بل قبل تزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية
هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس
الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم
فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركاً يقطع
مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتدا
حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتدا الحركة وحدوث الحادث
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة في
الحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة
والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتالف من اجزا
لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل
اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية
والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه
الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة

وهذه

[illegible]

وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه
اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه
ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية
الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان
لا يوجدان معاً وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء قبلية بهذه الصفة لا
لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية
للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة
المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت
هذين المعنيين يدلان على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان
تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية و
البعدية بانهما اللتان لا يوجدان معاً ايضاً ليس بتميز حقيقي لان المعية يجري
مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت
الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا يوجدان الا
في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا
يوجدان معاً فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن تبقى بهما في العقل الشيء
يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل
الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المقدمة
فنقول اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة
في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل
وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته
ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس
هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح
تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان يحكم
حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن ولا يتسلسل بل

ينقطع الاتصال الذهني وينيدفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان مجان
يوجدا معا ومتى قيل انهما لا يوجدان معا فقد اخلف وذلك لانهما اضافتان
عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في
الخارج معا وينيدفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية
للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون
معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية من حيث
هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض
هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم
هنا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق ان الزمان مقتض لذاته فلذلك
استغنت القبلية والبعدية العارضتان له من زمان آخر ولم يستغن القبلية
والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمقبول لوجهين الاول ان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض
الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء من الآخر بماهيته فيكون الزمان غير
متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجبان
معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم
قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل
وجود الحادث من غير زمان تغايرهما قال ايضا ان فيه نظرا في الفرق
ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا
بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينتهي في الاشارة
الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس
ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمنا
ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما متفرعة
لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل
فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه

بل كان

بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان يشعر
بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال الى قوله
بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان
آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء
التجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل
وليس فيه متقدم ولا متأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم و
التأخر ليسا بعارضين بعيضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما
ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم
تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر
هنا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير
عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير
متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه
التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا تأملنا اليوم
وامس لم نحتج في قولنا اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما
تشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا تأملنا العدم والوجود احتجنا الى
اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية
ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان
في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان
وهي نسبة ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في نسبتهما
اليه وهي واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا تحتاج في الاولى الى زمان
يغاير الموصوفين بالمعية وتحتاج في الثانية اليه اشارة ولان
التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي فيه تغير
حال لكن في الموضوع فهنا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير
متغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية

وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب
فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان فهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل
من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان اقول يريد بيان ماهية
الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين يشرط وجودهما في الفصل المتقدم
لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشي يصح
منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع
فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم محل
التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق
الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب
كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو
مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا
لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي
الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة
يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير
كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر
التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبينها صرح بتسميته فقال فهذا هو
الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة
لان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان
لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه والمسافة اجزاء متقدم
بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود
والحركة تتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بازاء
تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر هنا لا يجتمعان
بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة

بيان ماهية الزمان

تعريف الزمان

المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره
ههنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان
تنقسم الى متقدم ومتاخر فانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم
من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك
ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر
من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة
ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان
الحركة باجزائها تعد التقدم والتاخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في
المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو
هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر
لا بالزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارة في
بيان هذا التحديد الذي ذكره القدما وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة
اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده
حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور
عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه
او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين ان هذا الامكان غير
كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده
لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود
وموضوع اقول يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او بمادة
وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود
والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة
القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه
والسبب في كون هذا المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشي لا يكون
سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى

اثبات كون الحادث مسبوقا بموضوع او بمادة

القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو لم مغايرة لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان
ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما
البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن
ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي و
الامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث
يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود
ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود وللموضوع موضوع بالقياس الى الامكان
الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة
بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير هذا الكتاب واعلم ان كل امكان فهو
بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود
البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس
الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن
ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة
يمكن ان تصير موجودة بالصورة وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى
موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات
فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في
موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذا
الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم
الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل
يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة و
مثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا
بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث
ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان

هو حقيقة ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض عارضا له
لشيء هذا خلف ولما بين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا لانه لو
ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد
ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا
تحدث مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها
ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد
والقرب ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع
اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهي امور لازمة لماهياتها عند تجريدها من الوجود والعدم بالقياس الى
وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا
يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في
الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات
العالم باسرها وهذه الاختلافات لاحوال الموصوفات في انفسها فهذا
ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لزوال الاشكالات التي تورد هاهنا وظهر
منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي محض صرف فلا يصح
الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه
معدوم ومقدور وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات
المتميزة من الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التميز
بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان
موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني
محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان
الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء
الخارجي ليس موجودا في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج
وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه

ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج ولما كان لخروجه عن العقل
ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في المتقدم لا يقال لوجود شيء في العقل
دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود
خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها
صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات
فيه موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل كون موجودة من حيث هي محكوم
عليها واما قوله لما امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث
قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان
نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده
حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهي صفة
للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فهو بالاعتبار
الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه
ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك
الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين
فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود
على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق بعد
ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما
عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق موضوعه الثابت في العقل بامر خارجي
في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في المقدم
بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض
بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة
بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما
بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن
الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع للامكان

بهذا

بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا
الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا
اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان
ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان
الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل
دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على
وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني
يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فظاهر
فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية
وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما
يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام
يتعلق بشرائط يجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في
الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه تنبيه الشيء قد يكون
بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج
الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في
الزمان معا اقول يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات و
لما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التاخر الذاتي لان الحدوث
هو كون وجود الشيء متاخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني وذاتي لانقسام
التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث
الذاتي واعلم ان تاخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة
الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التاخر
المكاني منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية
والاخيران يشتركان في معنى واحد هو التاخر بالذات والمعنى المشترك
هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا

بلغ

بيان معنى التاخر الذاتي

الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو
اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج
او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح
بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس
الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن
المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا
ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان
يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما
يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر
بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه
قال بعد ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات و
الدليل عليه انه تمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو
احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تاخر ما
للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية وهذا
التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي
لان المتاخر بالزمان او المرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالعرض
متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو امر عارض لذاته واما المتاخر
بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته
لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر
بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع
لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل

للوجوب

للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا
قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فهذا
استحق هذا الوجود الا بعد الآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول لما
الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه
الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر وهو بيان ان المتاخر
بالذات بتعريف بعض اقسامه ومعناه ان هذا المتاخر يكون اذا
كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة
مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود الا و
المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة
اما المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل
اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الا مارا
على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة
بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة
ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله
وهنا مثل ما نقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح
ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا
معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم
الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية
فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه
كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في شيء مؤثر
فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من
تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة
بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا
آخر عنه ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على

الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه
البيانات والامثلة تعريفه ولا اشارة بل الغرض بيان امكان انفكاكه
عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط
في وجود هذا التقدم **قوله** ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء
باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن
غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن الا
يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي اقول لما
فرغ من بيان ما هو مقتضى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث
الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع
قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع
حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال
التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي
ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد
عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق
العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له فهذه الحال اعني التجرد
عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له مجردا عن الغير اما
العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب
الغير فاذا وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث
الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم
منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده
مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي
قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة
لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق

اثبات الحدوث الذاتي للممكنات

العدم

العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع
عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة
من الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار
العقل لا يخلو من ان يعتبرها العقل مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبره
مع احدهما لكنها اذا انتسبت الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخرين
فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها في لا
كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي
تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ
او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدم حتى يكون معناه انه يثبت
له ان لا يكون له الوجود بل بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم و
تقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته
وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها
بالذات **تنبيه** وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال
التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج
الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل
الالة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون
حاجة النشار الى نشار اخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الداعي
حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن اقول
يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود
المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل
كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات
العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور
والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا يحصل
موجودة الا باحدهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها

بيان امتناع تخلف المعلول عن علته التامة

علة لحركة غير طبيعية ملا ارادية والحالة التي يكون العلل التي يكون هي في هذه العلل
وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج من ذات العلة مما له مدخل
في تميم عليته بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها تقسيم
وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية او عدمية والوجودية يكون
اما اشيا يضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيا لا ينضاف اليها والاول
اما شي يتوسط بينها وبين معلولها كالالة واما شي لا يتوسط فهو اما
ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشي الذي لا ينضاف
اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية
كزوال المانع قوله الوقت حاجة الآدمي الى السيف اي حاجة مستحقة الادم
وهو منسوب الى جمع الاديم والادم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد
الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه
اما اَدَمي بفتح الالف والدال واما آدِمي بمد الالف وكسر الدال والزمان
ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي
في الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داعٍ وقد لا يكون فيحدث
في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن قوله حلجر الغمام
الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض
الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزوا من العلة الموجبة
والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له
مدخل في تميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع
ما يمنعها من التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس
عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شي وهو من حيث هو كذلك امر
ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة
العدم فيصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير
جزوا من المفهوم من علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل

قوله

قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها
علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة
اصلا اقول لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود
المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شي من تلك الجملة
اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم
ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شي معوق من خارج وكان الفاعل
بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة
المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب
للمعلول وان لم يوجد وجب عدمه واتهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا
او وقتا ما كان وقتا اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو
لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول
موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه
لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شي لم يوجد
واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله قوله
واذا جاز ان يكون شي متشابه الحال في كل شي وله معلول لم يبعد ان يجب
عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة
بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها
ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شي لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها
حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دايما وانما قال لم يبعد لان كان
من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا
ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دايم الوجود
وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون
لها صفة وحال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق له اليه اشارة بعد فلذلك
اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز ولدلالة الاستبعاد انما عبر عن الدوام

ذكر الفرق بين الزمان والدهر والسرمد

ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي
يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق
الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة
التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض تماديا الى ان مثل هذا المعلول
يكون بالحقيقة معلولا فان لم يطلق لفظ المعلول عليه بسبب انه لم
يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى
فظهر من ذلك ان المعلول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون

بيان معنى الابداع

من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان
اقول هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال
الجمهور **قوله** وما تقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط
وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان
ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة و
زمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من ايضا في تفسير الابداع البيان الابداع
هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يتقدمه عدم سبقا زمانيا
وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر
النمط **قوله** والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث اقول التكوين

ذكر معنى التكوين
ذكر معنى الاحداث

هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود
زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان
المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث
لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث
مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما
وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح **تنبيه**
واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي

بيان احتياج الممكن في وجوده الى علة

امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا

في بيان كون السبب والحادث سببيته

البين وتفرع على ضروب من البيان وههنا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء
اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه
اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجح جذعا ولا يقف
فالحق انه يجب عنه اقول المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن
يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك
الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن العقل اي يمكن للعقل ان يذهل
عنه ويفرع الى ضروب من البيان كما يفرع الى التمييز بين الخطين المتساويين
اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء آخر يضاف اليها
والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول
مع ذلك الترجيح من تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون
ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنع الوجود مع فرض وقوعه فان كان ممكنا
عاد الكلام في طلب سبب مرجح جذعا اي جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي
الى الامتناع بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا
يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح
من السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم
يجب صدور المعلول عنها لم يوجب المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت
واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها ايضا وسم الفصل بالتنبيه والاشارة
معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا
الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح
هو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين
فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على

في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم
ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن
حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مقومات

او من لوازمه او بالتفريق فان فرضناهما من لوازمه عاد الطلب جذعا بعينه
الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه
موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر
فهو منقسم الحقيقة اقول يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من
حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح
ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن
معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ا
غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للاخر و
تغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا
واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه
واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح
قال فذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او
من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم ينته فهما
اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما
ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته
والاخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها
حيثية ذلك المقوم ولزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج عن
ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب ما
في ماهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده [illegible]
له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني
كما في العقل الاول بحسب الكثرة التي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته
ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل
ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة بشرط
ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن

الواحد

الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال منقسم الحقيقة ولم
يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والكثرة بسبب انها للوجود
او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد
قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف
باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجسم
للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب الاشياء عنه واتصافه
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور
حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا
يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء
وقبول الشيء للشيء امور لا تحقق منها بوجود شيء واحد لا غير فانها لا
تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد
يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدق
الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر
الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب
عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقبول
الى قابل ومقبول له والى قابل وشيء يوجب للمقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث
ينفعل ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء
عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد
جميع المعلولات الى مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق
شيء يصدر عنه وتحقق شيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين
احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا
ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى
متقدم على المعلول بل على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو

امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها
ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالا يعرض لها ان كانت علة لا
لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة
يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر **اوهام**
وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب
لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا
المحسوس واجبا لذاته وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوى
في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول
ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة
وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم
من جعل واجب الوجود لضدين او لعدة اشيا وجعل غير ذلك من ذلك
بهم وهو لازم في حكم الذين من قبلهم اقول يريد ذكر مذاهب الناس
في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان
ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن الغير
الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد
والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات
المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان
الافلاك والكواكب باشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر بكلياتها
واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات
وما يتبعها والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود
وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير متغير بحسب الحقيقة
ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات
ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن
ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك

مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة
ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها
فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات ليست
بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها
واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة واما القائلون بانها واجبة فمنهم
من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب
الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب
ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب
الى انها عنصر واحد هو ماء او بخار او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان
هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة
مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة
فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او العنصر الواحد
واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة
وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء
ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر
من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشرير يعبرون
عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم
بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد **قوله** ومنهم من وافق
على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل
ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت
احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لانهاية لها موجودة بالفعل
لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور [illegible]
كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها

معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال
يوصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا
نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد فيزداد عدد
تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم
وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين
وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل
ولا يسئل عن لم فهو لا هؤلاء اقول لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين
بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم
بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما سواه
مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين
والثانية الى انه بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات
وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل يعني وجد
لشيء ثم ابتدأ واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم
يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو
باطل لامور منها وجوب كون الحوادث التي لم موجودة بالفعل لان كل واحد
منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود الا
في شيء ما فيقتضي عدم التناهي واذن وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها
معا في الوجود فانها في حكم ذلك متلاحقا على ان الحكم على كل واحد
هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة
بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من
الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من
الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان ينقضي
واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه
الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب زايد

عدد الحوادث بعد كل حادث ما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص
والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة
تخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر
الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب
الاقوال الممكنة فذهب قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين
اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي
التخصيص والحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب
الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا على ثلث فرق فرقة
اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص الى
غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم
وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب
ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وقوم قالوا التخصص
لذلك الوقت لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة
لم يعترفوا بالتخصيص حذرا من العجز من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود
العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل
او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب اسناده الى علة غير الفاعل بل
ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص
ويمثلون في ذلك بعطشان يحضره اناءان متساويان بالنسبة
اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة
المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوهم
من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء

اثبات قدم العالم

من قال الى قوله ولا يسئل عما يفعل وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولاء

قوله وبازاء هولاء قوم من القايلين بوحدانية الاول يقولون

ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله

الاولية له وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد

شيا او بالايجاد ان لا يوجد عنه اصلا وحال الحال اولها اقول لما

فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء

بيانا بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع

صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب

الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون

فاعلا دائما اما اذا كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى

سبب آخر كما مضى بيانه و واجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك

واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شي غيره

ككونه قادرا او فاعلا وعالما ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على

وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا او باطنا وهي لا تكون له واجبة

لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل

فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل

عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او كون لا صدور الفعل اولى با

لقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور

الفعل اولى بالفعل وغرضه بذلك الرد على القايلين بكون بعض الاوقات

اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** ولا يجوز ان تسنح ارادة

متجددة الا لداع ولا ان تسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة

او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال تجددت وحال

ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد فاذا لم يكن تجدد كانت حال

ما لم يتجدد شي حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت

التجدد

التجدد لامر يتيسر لاجل امر زال مثلا لحسن من الفعل وقتا ما يتيسر

او معين او غير ذلك مما عداه او كمتجح كان يكون له لو كان قد زال

عائق او غير ذلك كان قد زال لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين

هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر

احتاج الى اثبات شي بسببه يخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا

له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة

عند الاشاعرة وغيرهما كما هي زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى

ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان تتبع امرا متجددا يقتضي

ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا كان

تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى

بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ من شي بتخمينه

وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا

من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات

المريض او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان

العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل

الذي يتعلق الارادة به للتشهي فقط من غير استحقاق او اختصاص

ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاحتياط فقال وكذلك لا

يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شي من مرابط

الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او

قسرا من غير تجدد ما بطل ذلك بان حال الشي المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد

الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشي في تجدده فكذلك يحتاج

ذلك الشي الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيا قبل شي

وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة

وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد

شيئا ما الا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن
الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين
لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم
اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك
الوقت فلما فرغ الشيخ من ابطال القول بتجدد شيء ما ابطال القول بان لا يتجدد
شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت الجدة
لامر بسببه يحسن من الفاعل وقتا ما غير يعني القول بصلوح بعض الاوقات
او معين يعني صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبر
عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كما كان قد زال عند الوقت الصا
او امتناع كان قد زال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول
بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه **قوله** قالوا فان كان الداعي
الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق
العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه
على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى باستحقاق السبق منه في حال واما كون
المعلول ممكن الوجود بنفسه واجب الوجود بغيره فليس مناقضا لكونه دائم
الوجود بغيره كما نبهت عليه اقول ولما فرغ من الاشارة الى تقدم الفعل بما
هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث
اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل
والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان مثل الفاعل المختار
يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه
يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه
مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة
الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف
ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث

اوفي

او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره
وان كان الداعي لهم الى ذلك السهو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون
غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وتبين لك ان المعلول
يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية
عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطأ فيها
فقوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما
موجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا
لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل
واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة
الى الجواب عن الحجة الاولى وهي ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح
الحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود
لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم
يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في
الوجود بحيث لا يبقى معدوم يخرجه الى الوجود **قوله** قالوا ولم يزل
غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شيء وغير
المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك انه غير متناه
في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان
معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة
التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته
مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست موجودة
جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها
غير متناهية **قوله** واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية
له او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان
معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم

انقضاء ما لا نهاية له [illegible]

والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحيان ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخر كان منتوقفا على وجود ما لا نهاية له ومحتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بلا اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخر اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هنا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه وان تغير لفظها تغير الاسعية المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندنا واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذاته من لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات تلزم منها ويتبعها التغير اقول لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبه الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول او لا واسطة جزئية بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من

اختلافات

اختلافات تلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي المناهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا اقول مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه ويريد مراده ان لمسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد **النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب** قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان ان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عند القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني وهو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبهية انما يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبادئه فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها قبل الانتقال الى احكامها الكلية وهي ان الفاعلين لا يكون لافعالهم غايات فيهم يكون

لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني من ذلك على
وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل الوجود
هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك
الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدا الاول الى المرتبة الاخيرة
ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب تنبيه اعرف ان الغني
الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشي خارج عنه في امور ثلثة في ذاته
وفي هيات متمكنة من ذاته وفي هيات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى
شي آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او
غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير
محتاج الى الكسب اقول هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة
معناه المقصود المحمول على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة
لذاته واعلم ان صفات الشي تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب
غيره والاول ينقسم الى ما من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما ليس
من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئة المتمكنة من ذات
الشي والثاني هو الهيات الكمالية الاضافية وهي كالات الهيات للشي في نفسه هي
مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر
ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشيا ذاته والهيات
المتمكنة من ذاته والهيات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة
لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه
الاشيا بغيره ذكر ان ما يتعلق في شي من هذه الاشيا بغيره فهو ليس بغني
بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لما كان الاول قضية
قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شي من هذه الامور الى غيره
فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر
الا افتقاره في هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر

في شي

في شي من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا
فايدة فيه وان كان يريد بالفقر شيا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول
كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية محمولها وموضوعها شي واحد
فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكن
يصير مفهومه مقرونا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا المفتقر في شي ما فقير ليس بتكرير لان الموضوع هو المفتقر المقيد
والمحمول هو المفتقر المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شي موجود
ولنتم هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا
الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شي
من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر
الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول
بمعنى واحد لان الحد والمحدود شي واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون
ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازايهما ايضا شيا واحدا ويكون كلامه
هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس
بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا
والثاني خطابيا مستنكرا مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ
قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى
غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان
سوالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد
الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق
الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف
اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه
اعلم ان الشي الذي يحسن به ان يكون عنه شي آخر يكون ذلك اولى واحرى
من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا

وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به معنا فانه مسلوب كمال الاما يفتقر فيه
الى كسب اقول ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى
بالحسن والقبح والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه
وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه
على ان هذا الحكم في حق الله تعالى متضمن لاسناد نقصان اليه وتقريره ان
الشي الذي يحسن به ان يفعل فعلا يكون ان يفعل احسن به من ان لا
يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو حسن
به من شي اخر ايضا حاصلا وهما صفتان لاحدهما مطلقة وللاخرى كالية
اضافية الى شي اخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو حسن
به من شي اخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما
ذلك الشي من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر
الى كسب **تنبيه** فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان يفعل
في كسب الكمال الى غيره يعني ان
شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون مما له الجميل فذلك من المحال
والامور اللايقة بالاشياء الشريفة وان الحق الاول يفعل شيئا لاجل
شي وان لفعله لمية اقول هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه
في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما
متناولا لجميع العلل العالية التي هي مبادئ بذواتها او بعللها مع انها
وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول لعلة واحدة مطلقا لان الفاعل الذي
يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك
الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته
بماهية تلك الغاية لان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته
والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شي قبله ولا معه
فاذن لا غاية لفعله بل هو غاية ذاته فاعلا وغاية للوجود كله **تذنيب**
اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شي في شي وله

تعريف الملك

وله ذات

ذات كل شي لان منه او مما منه ذاته فكل شي غيره فهو له مملوك وليس له الى
شي فقر اقول سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه
الذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتاخير فيه وقع
من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة
اشيا احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شي في كل
شي اليه وهو اضافي والثالث كون كل شي له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك
بكون كل شي منه فانه لما كان كونه فاعلا للاشيا هو كونه فاعلا لما به يصح
لاشياء
تعليل كون الاشيا له بكون الاشيا منه **تنبيه** اتعرف ما الجود الجود هو
افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس
بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله
عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة والتوسل الى ان يكون
على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو
مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوايد لا لشوق
وطلب وقصدي لشي يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به
او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص اقول يريد تعريف
معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها معنى الافادة والثاني ان يكون
ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مستعدا له مفتقرا اليه مشتاقا
بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر
قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال
العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكما لا
يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني فلا معنى لها سوى
هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين
لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقها
يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقها ليسوا بانفرادهم

تعريف الجود

تعريف الجواد

الثالث

مستعمل هنا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل
الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل
اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا
انها من افعال المطاوعة يقول بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته
فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان الفتح في امثال هذا الكلام الذي
استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل
لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف
حاشاه عن ذلك ثم انه قال الفاضل ان انتقال الغاية الى الغير لو لم يكن معتبرا
في الجود لوجب ان انتقال الحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو
انسان فمات ذلك العدو وانه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه
لا لعوض والجواب ان الجود انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات
لا بالعرض وهاهنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل
منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال
كمال لغيره واما وقوعه على راس انسان اتفاقي والاتفاقي يكون بالعرض ثم
ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال وضع
الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات مثل اختلال الاعضاء ثم
ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا الوصول فائدة الى ذلك
الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال المثال الذي اورده وكذلك
القول في الدواء المسهل او المزيل للمرض فانه يسهل ويزيل المرض بالعرض ولا
يفعل بالذات بكيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر
الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد بطبعها ما ينفعها شيئا الا بالعرض
فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجواد بانه ما يكون بالذات اجيب عنه
بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج
اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج ان الى

اي انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو ذلك الانسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو

يقول

يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى نعت
بالذات ولنعد الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل
بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يتبعه
فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح
وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة
للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما قضيتان
اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به
وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وهاهنا
بانه متخلص اي مستعيض فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه
هذا الفاضل **اشارة** والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى
يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار
من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال
فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه واولى
اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له
والعالي لا غرض له في السافل اقول الغرض هو غاية فعل فاعل يفعل
بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري عز وجل اذ كره انما يفعل
لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لاجل
كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون
ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن
احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق
لا غرض له مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس
وان العالي لا عوض له لا مطلقا
الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة
الكمال مما فوقها **تنبيه** وفي نسخة تتمة كل ذي حركة بارادة فهو متحرك
احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا

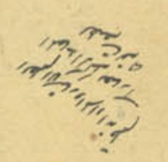
بيان ان الحركة الارادية لا تصدر عن المبادي العالية

للمدح فضلا عن ذلك فنفعله اجل من الحركة والارادة اقول معناه ان
كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج
الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول
الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة
مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير
واجب حسن في نفسه شي لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان
بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل ذلك
ضد الغنى لما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل
بقي وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه ولا
الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه
على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وتنبيه
فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شي لا مدخل له في ان
يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده
ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب
والحسن والقبح العقليين يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح
او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب
والا فلا والقبيح كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا
مع الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثنا والمدح والحمد
التخلص من الذم وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجدان
طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته
الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وفي تفاصيله معقولا
فيضانا فذلك هو العناية وهذه جملة ستهتدي سبيل تفاصيلها اقول
لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الاسافل فلم وجب عليه ان
يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر

بيان ان تمثل النظام الكلي في علم الله تعالى هو العناية

عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على
سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل
نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على تلك
الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان
يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام
على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع الاحوال معقولة
الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بالمخلوقات وهذه جملة
وسيأتي تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من
هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله
ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا
ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية
ان من فعل بالارادة فنفعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي
الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجود الذي
لا ينحو العوض لا يقال انا نفعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال
النفع الى الغير لا انا نقول الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق
الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت
ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة
وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود
من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات
المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط
لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات
افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدا
الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها اهم لا لاشتراكه غيره فيها ومعانيها
دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسر في الفصل

هذه العناية

الاول واثبت المطلوب بروحه في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين
بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير
او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا للعقل المبدا
الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب
النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين ان المبادي التي كلامنا
فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات
مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يسمونه
بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال
ما معنى انه يلزم ان لا يكون عبثا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى
فعل ما وجب عليه لم يستحق المدح كان الزام الشيء على نفسه فان التالي
عين المقدم ولم لا يجوز ان الباري تعالى يستفيد الاولوية لنفسه
او دفع الذم بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه ولئن عنيت به شيئا آخر
فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا
ايضا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج

عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قولنا الباري تعالى
لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به
لم يكن كاملا غنيا بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله
وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع الذم
ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم
بان هذا انما هو من باب الطامات اوليس منه من الحق من نظر في
الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية
قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدا الارادة الكلية


المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مكملة
الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فترة كانت الارادة مما تشبه العناية المذكورة

وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال
بل اما ان يكون بحصول الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز
ان يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل
حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ولا
ظنية ولا تخيلية وليست نسبة امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية
نسبة نفوسنا الى اجسامنا فان يحصل منهما حيوان واحد كما هو حالنا
لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تهيم لتطلب مبادي الكمال
منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السما فهي اما صاحب
ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية فيتعلق بها لنا الغرض اما على الاستكمال
ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا
النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده تشتمل على الطريقة الاولى
واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا وقصد بل قصد بعد نفي
الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة
للافلاك ولزم من ذلك اثبات العقول فبنا فيما قصده بيان ان
المبدا الفاعل للحركة السماوية قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه
وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة
بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى
يعني الارادة التي لا تتعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية
من القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة للمواد
فان الاجسام وقواها لا تتصور الكليات وتلك الذات اما ان تكون
كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون والاول هو المسمى بالعقل
والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السما لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة
امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فترة فيكون ارادته شبيهة بالعناية
المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب

محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا

بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد و
ينصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة
بل يكون كل شيئا واحدا اما موجبا للطبيعة او معدومها دائما والامور
الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال
كان فيما لم يزل لها شي مفقود ثم حصل وبقي الكائن حاصلا لها وهو مع
حصوله طالب له بل يكون كالا انها حاضرة حقيقة ليست جزئية متغيرة ولا
ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي
الجسمانية وهي مبرأة عنها والحركة السماوية بخلاف ذلك فانه مريد
لامور جزئية تتجدد وتنصرم على الاتصال وقد يحصل للجسم ما يطلبه
بالحركة ثم يعوزه اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون
مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي
ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انا
واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة
الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة
جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة
كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة منطبعة فيها لبنائها
منها من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما يكمل
نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان
صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجبا للسماء وانما اورد هذه اللفظة
لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسهو ما يوجب
القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية
يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة

اثبات النفوس المجردة للافلاك خلافا للمشائين

ذكر غاية الحركة السماوية

اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او
غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي الاولية

ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهو التقسيم بالمبادي العالية التي هي
العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول تقسيم بعضها
ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي
والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع
منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع
الحيوانات واما الصادر عن النفس العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان
بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي
لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة له الى غير ملائمة
ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ ويتم من يحيل له فيغضب وايضا لان
كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن
هو اشبه بحركاتنا الصادرة من العقل العملي **قوله** ولا بد ان يكون

اثبات وجود العقل

لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما اقول
كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب
مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك
السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل
الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان
يتحصل بالحركة والا كان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل
بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات
الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان
المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حال ما
للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كما سنة او ملكا
او ملاقاة لم يكن حاصلا فحصل بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا
ما من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال امرا ويجب حينئذ ان يكونها

يناسبا اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق
في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله هنا خلف فان
يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله وظهر
من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون
اما لان ينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما قوله ولو كان
الاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل
الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر اي ولو كان المعشوق
مما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات
المتحرك الذي لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما
او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند
حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال
والارادة المنبعثة عن ارادة كلية تنضود بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي
المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات
المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء منفصل الذات
خارج عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه
به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر الكمال لما فاز بوجد
فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال
لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او
طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال
بكماله الاصلي بل تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل
بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما بالقوة
يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب
اي فلا ينال الشبه بكماله انه مستقر الاصلي بل تعاقب يشبه المنقطع
الحاصل من الحركة بالدائم لا اتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الحركات

الغير

الغير القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض
مما هو له بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا
محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك
الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم قوله فيكون المشوق متشبها
ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها من القوة وانتحاء الخير
الفائض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل
فيكون للمتشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي
بعض النسخ فيكون المشوق بفتح الواو متشبها ما يعني يكون ما اليه
تشوق المحرك هو تشبهه بالامور التي بالفعل يعني المعشوق
هو الامتثال من حيث براءتها عن القوة وانتحاء الخير الفائض اي في
حال كونه ناشيا عنه الخير الفائض اي في حال كونه ناشيا عنه الخير
من حيث هو تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه
به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يترشح عنه
الخير حالة التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظه ترشح استعارة
لطيفة وهو ان الخير لا يفيض من المحرك بالذات بل يفيض من المقبل
عليه ويترشح عنه على ما تحته قوله ومبدا ذلك في احوال الوضع
التي هي هيآت فيا منه وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل
بما يمكن من التعاقب يعني ومبدا ذلك اي الامر الذي يحصل التشبه
به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل
على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما
بين في علم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها
التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل
الا في الوضع وانما قال التي هي هيآت فيا منه لان الاجرام
النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها

[illegible]

والهيئات لتثبت بيانها فياض لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة منها يجري في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر تشبه به في المنهاج وليس كذلك الا في قليل اقول بحث التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر ان لكل فلك معشوق بحسبه يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل

فلك سافل فهو يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج غير مثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على انها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون لكل هيولى قابلية الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وهم وتنبيه** ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى اي جهة اتفقت فبان الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة تنفع لما تحت وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جعلت بين الحركة لما استعمى منها الحركة من الغرض فيعين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان تستعمي بنية الحركة نفع السافل جاز ان تستعمي بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان تتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تفعل الا لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال

التشبه على كره العقل

الشيخ في سائر الكتب ان فحوى ما سمعوا ظاهر قول الاسكندر وانفسهم ان الا
في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة
التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات
لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها
ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت
القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف
ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء
الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع واعترض له
اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر
يضيف الى ذلك ايصال النفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق
الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته ثم قالوا وكذلك تحرك كل فلك
انما هي ليستبقي على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره
فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاولى ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان
يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك
القصد اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول
قائل ان السكون كان يتم لها بخيرية تخصها والحركة لا تميزها في الوجود ومنفعة
غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها او اخص من الثاني فاختارت الانفع لان
كانت العلة المانعة عن تغيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم
يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد
السرعة والبطء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو
انقص وجودا من المقصود ولان كلما من اجله شيء فهو اتم وجودا من الآخر
ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في
هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير

لينتفع

واردة

واردة لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا
كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة
اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة
الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسلم
ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك
به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيآتها لان التمسك بمثل ذلك في
جعل اصل الحركة لا لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون
بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه
هي بعينها داعية الى اسناد هيآتها الى ذلك **قوله** واذا كان ذلك كذلك
وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل
ما تحته فوقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يلزم من الاختلاف وهو
نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة
قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت
الحركات في انها دورية قوله هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول
الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه
به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد
ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم
يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن
هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على
الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها
كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا
باطل والجواب ان الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن
علة فاعلية لها والعلة قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة وكذلك المتشبه

وايضا كون المتشبه بالقريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يقصر الا بعد وجوده
المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى
ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لا اعتبار العلة الاولى وما
به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص
والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاتها لان
المتغير لا يجب لا مرتاب فاذن هي للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب
شيء آخر هو التشبه والا لجاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب
ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء
آخر اولى **زيادة تبصرة** الآن يليق بك ان تتكلف منك اصابة كنه هذا
التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن
اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوّز ان الافلاك ان المحرك يريد تشبها بما
منه على التجدد دائما ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب
الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا
طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم كيف يمكن
ذلك لعلهما يكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت حالا
عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت من تلويح
المعقولات في نفسك بحسب محاكاة لها من خيالك بحسب استعداد له
وربما تأدت الى حركات في بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مما
مناسبا لما كنا فيه فاسمع اقول فنبين مما مر ان محرك الفلك انما يحرك
بتحريكه اياه او ضاعه من القوة الى الفعل طلب للكمال اللائق والاوضاع
الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس
الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبداه في صيرورته
بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يتباينان على اشياء مختلفة الحقائق
بالتشكك وقوع اللوازم فاذ هيهنا شيء ما يحصل المحرك كالملك بالتحريك يتبع

عليه

عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المحرك
اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر
في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف
نفسك تصورها هيأتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة
بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا
كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار
الى ذلك بما ينبه على الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور
بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان
التي هي المبدا الاول لتحريك بدنه لا تسقط عندما تعان نفسه الناطقة في
افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا
من المحاكاة فكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال
النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فشاهد هذه
الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال
يحصل في صورته ويجري مجرى خيالات تابعة انبعاثها عن الانفعال
الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدأه المفارق الحاصلة له بالفعل
وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط
صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة
بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد من جمهور المشائين
فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال
نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وبلغ الفصل
واضح وهيهنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان
ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد
اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبتها لما

من الكلام لما قبله تنبيه القوة فتكون لها [illegible] مما لا متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وانا كنا اقتصرنا لا لغير المعنيين اقول النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنهما ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنهما ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقادير اعني تزايدها الانفصال فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالفلك فقرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الانفصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب منه ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها

عددا اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه الاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولذا لم يعرف فلا اختلاف ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بحسب هذين المعنيين مع انهما انما يقالان لغير المعنيين بحسب ما يقالان للكم او لما هو ذو كم اشارة الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ من محرك موصل يكون ان الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في ان لا نه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة فلا يبقى زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبته ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في ان ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له بعد ما كان واصلا اليه في ان ولا يمكن اتحاد الانين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا ومباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي انين من غير زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة

بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بلا سكون بينهما

[illegible] في اثبات السكون بين الحركات هذا المطلب

[illegible]

ضعيفة لانها بعينها قايمة في الحدود المفروضة للمسافات المتصلة التي
يقطعها حركة واحدة وهذا ابطلها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك
للحد التي هي حركته عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف
زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لا
طرف الحركة عن ذلك الحد طرف الحركة يجوز ان يكون شيا ليس في حركة و
ان عنوا به ما يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن
ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان
بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد
قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون
طرف زمان اللامماسة زمان مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى
الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن
حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور
لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هو موجود آن الوصول والميل من الامور
التي توجد في الحال الان وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة فاما
المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا
ما ولا يكون الذي يحدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع
ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك
فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدا
ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
تفعل حدودا مثل الحركة الكمية اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة
عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ثم ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما
اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة
التي تفعل نقطا هي نظيا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما

وصف

وصف تلك الحركات بانها هي التي تقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة
المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي تقع بها وصول
بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالقوة
وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها هنا
هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الذي هو
بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار تحريكه وانما وصف المحرك بانه يكون في آن
الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار
الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير
ذلك مما لا يقع في آن ثم اشار [illegible] بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه
كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك
كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا فضلا عن مفارقة
المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة
او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان
محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان المتحرك مفارقته الحد الى ان الزوال
المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا ثم اشار بقوله ويكون
صيرورته غير موصل دفعة وانه يبقى زمانا الى حصول الزوال في الآن الذي هو
مبدا ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار
غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون
الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين
ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه فانه
لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الثاني
فكان اللاايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك
الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين
يمتنع ليسا يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر طبعا

كان وجود الميل الاول لامتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدم المنفي
عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه
غير موصل له وغير الآن الذي صار فيه موصلا واشار الى وجوب
وقوع زمان بين الآنين بقوله وما بينهما زمان كان فيه موصلا
وذلك لان الميل الثاني لم يحدث فيه بعد وانما قال وهو زمان
السكون لا محالة لان سبب الحركة احد الميلين معدوم ان وههنا
فقد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي
الآنات وفيها اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج
او دفعة والاول باطل لا لاتصال الآن زمانيا والثاني يقتضي
ان يكون عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال
اجاب الشيخ عنه في الشفا بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون
على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو
ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده ولو قال السائل البين
البحث من استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي
بعده لكان الجواب ان ابتدا الزمان الذي هو في جميعه معدوم
ليس له آن آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة
في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف
تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين
الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان
الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم
يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل
في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في
الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما
معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج

بل على اشياء عظم ومعلوم انه للمس في جميع الزمان الذي بعده

بل حصول

بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الآن المفروض انما يحصل له دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا
فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا
فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم
وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من
غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان
يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه
ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك
آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على
التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل
الا في زمان كالحركة وما يشبههما فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة
ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها لحصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك
الزمان لانها من حيث هويتها ليست عبارة عن اشياء كثيرة بل هي شيء
واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء في فرض وهم القسمة لا يكون
الاشيا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد
ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول في طرف زمان
بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد فرض القسمة
فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار
لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما
يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول متحرك على
مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له انطباق
منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا
ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا
في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون

حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وككون المتحرك على مسافة فيما
بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون
طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل
في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وبين ذلك من بعض
النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف
الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست
بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفيه
ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه طرفه
الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك
يقتضي بسط الحجة المذكورة المشهورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي
تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان ان المماسة التي يجب ان
يكون السبب الموصل موجودا فيها لا يمكن ان يكون مبدأ زمان
يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى
حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول فـ
السببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها
ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها
فيما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم
ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من
ايراده اياها بعينه مهملة الشفا والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة
المشهورة اشتمال تقريره على ذكر الحركة الموصلة المشار اليه ووجوده في ان
المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب
الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو بطلان السببية من السبب الاول
ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم
بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتحقيق وجودهما

فظهر اثبات كون الحركة الحافظة للزمان دورية

في زمان بين مختلفين يفصل بينهما ان واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما
وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة في
مسافة تنتهي الى حد ينتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يحفظ
الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يحفظ الزمان وهي التي
لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب
من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان
كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة الى سكون
لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان هو مقدار الحركة على فينتهي
ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب الذي
ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة
واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب
تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين
بالسكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المتصلة
دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير
المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا
الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة
دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا
المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار فائدة
انما يجب ان يقال لما بقي موصلا ولا يجب ان يقال ما يبقى مماسا
مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه
ليس يتبع دفعة ولا منهما ما هو وللحركة مفارقة وان يزول كونه موصلا
واقع دفعة هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون
في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي نقضها الشيخ عند اثبات الآن
الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من ثلاث

في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة
ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد منها شيء هو اولها لان كل جزء يوجد
منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة
وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في ان
بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير مواصل بعد ما كان مواصلا او زال عن
كونه مواصلا في ان واما كون الشيء غير مواصل فقد يقع في ان كما يقع في زمان
وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان بدلت
لفظة المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هنا فان تلك الحجة في
نفسها ضعيفة والحجة التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبدل
الفاظها بل هي فاسدة في المعنى اما الحجة الصحيحة فربما يوهم فسادا اذا لم
يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير
هذه المسئلة **تعقيب** فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث
هي غير متناهية هي الدورية متقررة في الفصل الاول من الفصول الثلثة لما بينه
ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال وحركات غير متناهية
وبين في الفصلين الاخرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن
الحركة التي يجب ان نعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية
هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم مرتبطا بما تقدم جعل هذا الفصل
تعقيبا له فظهر من هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها
بحسب المدة او العدة **اشارة** في اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك
بقوته جسما ما من مبدأ مفروض حركات لا متناهية في القوة ثم فرضنا انه
حرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدأ
المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر
متناهيا ايضا هذا محال يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير

بيان امتناع عدم تناهي القوى الجسمانية والتحريك

متناهية

متناهية واعلم ان الغير المتناهية القوة لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا
يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا
يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما
يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده
فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة
الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك
لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما
آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او
بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان
ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة
اصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيحرك
الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر
بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان
طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم
على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه فيلزم منه ان تكون معاوقة
الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك
الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه بين مما تقدم في الفصل
السادس من النمط الثاني ومما سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا
بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض
اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من
ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن
هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما استعمله الشيخ فان
الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين
لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية

بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هنا خلف فاذن
القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون
مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية و
الاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان تكون
التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع
احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها
باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر
وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم
على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في
وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا من ان يكون مقتضيا
لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان
نقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت
ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه
بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة
قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة
قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في
القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما
استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود
فيقول انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع
التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم
بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا لما ذكره في آخر النمط الخامس
ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغيرها المتناهي المعدوم فيكون منه
اكثر عددا ولا يسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بانه كره

الشيخ

الشيء وفعله لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية
معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما كما في جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية
وبيان ذلك ان كل ما يتعين به شيء في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا
فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في
الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما
به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في
الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في
جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور
واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند
جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو فيما نحن فيه
ولنا نقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها
في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي
صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها
مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع القوى
المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها
في تلك الجهة ايضا وههنا افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما
عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يبق الي بالغلط حتى انظر فيها

مقدمة

اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل
قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا ممانعة اصلا
فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر واراد
ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث
مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما
لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه لو كان لقوة تحله كان فاذن كبيرا وصغيرا
فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان

الجسم من حيث هو جسم ما نعا عنه مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما
اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب
الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة هذه ثانية
المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها لا
محالة يكون ذلك الجسم خاليا من المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك
الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول كما مر في
المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فلتختلف باختلاف
محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهذا يقتضي ان التفاوت
كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب
الفواعل لا غير مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة
للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان
بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها القوة شبيهة تلك وزيادة
هذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف
باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر
لانها سارية فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة اشارة
نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم
بلا نهاية لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره
في صدر الفصل فقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه
لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة حجمه في القدر يزيد
في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة
الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر
منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة
المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله
بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان يختلفان اشارة الى ما استبان

في المقدمة

في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب
القوابل وقوله فان حرك جسمها من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية
عرض ما ذكرنا تقرير للبرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع
التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاكمل كما مر وقوله
وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية
فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان الاول
تمام ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة من الجسم الاصغر لكن كان
ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير
متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة
بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي
حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة حجميهما المتناهيين على ما مر في
المقدمة الثالثة فهذا تقريرها في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ بين
امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدق
قسمي التحريك منها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن كما كان
البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة
بالقسر اعم مما اخذنا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه
على امتناع كونها محركة بالطبع اخص مما لا يجب وذلك لانه لم يفد
الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة
فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية
المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام
البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك
لكونه متناولا للتحريكات الصادرة من النفوس النباتية والحيوانية
فان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسائطها
على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها

لكون تلك المحال اجساما آبية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما
كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها
مبدأ للتحريكات الغير المتناهية كفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول
مقصوده **قال** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي اذن
عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية فتبين فيما مضى
وجوب وجود حركة غير متناهية وان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط
الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة
المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة
ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتج المقدمتان
ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا
فاذن هي مفارقة فالمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت
تحريك جسمها فانما تحاوله لتخرج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل
ولولا ذلك لما احتاج الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالها
موجودة بالفعل لتخرج لها تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك
الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء
فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم**
وتنبيه ولعلك تقول وقد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت
منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية
فجوابك ان هذا الذي هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك
قوة جسمانية وقد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء
لا يجوز ان يكون عقلا مجردا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا تحكم بانه
مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم
بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ
من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي

والغاية

والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل سببا بعيدا فهي من حيث
انجذاب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل سببا
قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان
جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما متناسبين **وهم**
وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك
فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك
يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها
تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل
اعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير والتأثيرات الغير المتناهية
على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبادأة وانما يمتنع في الاجسام
احد هذه الثلاثة فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء
قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون
محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز
ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم
اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة
حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو
انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب
انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان الفرق بين الانفعالات الغير المتناهية
وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات
على سبيل المبادأة وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط
واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز
ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز
صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في
شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها

من العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة
الدائمة والحركة لاتوجب الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى اللذة او الى
طبيعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل
التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لابد من محرك يتجدد له احوال
وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر
ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على تحريكات
بحسب انفعالاتها من العقل فليس بالزام على الشيخ لانه ادعى ما صرح به لكنه
لايتصور فيها الا بتوسط انفعالاتها واعمالها **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي
لايزال نفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيآت نفسانية
شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان
تاثير المفارق متصل فما ينبعث ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو
المفارق لايمكن غير هذا وفيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس
الفلكية من العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح
استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحركها غير متناه
ولا تغير تلك القوة وانه لايكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى
ظنوا ان الحركات بعد الاولى قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب
انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحفظوا ان النفس العقلي غير ممكن
لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب
متحرك بنا نزولنا ان حققت لم نستنكر ان نقول ان النفس الناطقة التي
لنا متحركة بالعرض لا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون للشيء مكان
لموضع ومن موضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زوال ما هو الذي هو
منطبع فيه وقد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه
به في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي
موضع آخر بكثرته وذكرنا وجعل كل واحد من فلك فذلك القوم زعموا ان المحركات

السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان
الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك
الى محرك آخر ولا تتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك
قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل
الاول وسايرها صار ذلك الواحد من المحركين يتحرك اما بالذات واما
بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو
محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهذا
هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون المفارقة
من العقول والنفوس فنبه الشيخ في هذا الفصل عليهم بتبيين احدهما قول
المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل
كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لايكون بقوة جسمانية
وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور
قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس
السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرر في ذلك ان التصور
العقلي لايمكن ان يكون لجسم او قوة جسمانية لما مر في النمط الثالث وكل متحرك
بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لايمكن ان
يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للحركات السماوية تصورات عقلية
بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة لا بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ
ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية
بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع
ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لايذهبون الى ما ذهب اليه
القوم المذكور وانما يذهب اليه قوم منهم لانه بحسب تحصيلهم يدل على ذلك
قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة و
الفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها

دون النفوس المفارقة والعقول

عند المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي
ان محرك جملة السما واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا وشوقا
بحسبه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق
وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة له
على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول ليس فيه حيثيات لوحدانيته
فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل
جسم كما علمت مما مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الاقرب لوجوده
عن اثنان او من مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك
علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة الاخرى بالاطلاق ولا
واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما
معا ولا يكونان معا الا بتقسيم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم ذاته
فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول
في سلسلتها او في حيزها العقلي يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون
جسما بل هو معقول مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل على التنبيه
يلبه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل
ان المبدا الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع فيلزم
كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك
ان المبدا الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا من شيئين او يكون وجود الجسم
عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك
علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى
بل يحتاجان معا الى علة توجب كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق
بايجاد اجزائه او توجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم
فاذن المعلول الاول لجوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا متعلق بجسم بل

الطريقة الثالثة لاثبات العقول

هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات
هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها
اي هو ابتدا محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا
للفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة **تنبيه** قد يمكنك
ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد هذا
الفصل يشتمل على اربع مطالب اكثرها اما مهيا له ولذلك وسمه بالتنبيه
وانما جمعها مهنا تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة
كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث
معرفة كثرة معشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية
بعد اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل ترغيب على تعرف عللها
الفاعلية ووعد ببيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد
حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية
تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت
والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف
وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة
سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاعتبار
بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي
اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض و
وجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب الثبات
فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها
اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر بها حركة واحدة اما
بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية
افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل

عدد الكواكب السيارات
عدد الكواكب المرصودة من الثوابت
عدد الافلاك الكلية عند القدما

ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت
فانه لا يعرف ان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك
هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على الوضع المشهور
وان كان ايضا فيه خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك
الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك
الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلافات حركات
ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وقربا
وبعدا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا
غير الكرة كالقائلين بالمتشورات والحلق والدفوف وامثالها و
جعلوها منضودة في جوف مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلي ومنهم
من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها
عند الرجوع وتمايلها عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك
وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع
اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين
الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استنادها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع تقريبا من
خمسين فما فوقه والمتاخرون المقتفون لارصاد بطلميوس الناصر
اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه
مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر
افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهره محيط بفلك آخر له
يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز
الارض منفصلا عن الممثل او المائل يماس محدبه محدبهما ومقعره مقعرهما على نقطتين
يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير
غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز محدبه يماس سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما

عدد الافلاك الكلية عند المتاخرين

عدد مجموع الافلاك الجزئية عند المعلم الاول

عن

عن الارض ذروة واقربها حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد الفلكين
اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس
الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط
والكواكب السيارة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير
على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكا آخر خارج
المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر
الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال
الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون
جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين
العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية
خارجة المراكز وستة افلاك التداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى
اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية
البطيئة ويحرك ما دونها ولكل واحد من الباقية حركة خاصة الا الممثلات
الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم
الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات
الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتتركب حركات الكواكب المختلفة
الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت
الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة
والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعدين قطبي الفلكين العظيمين على
ما يظن ان سبب وجودها التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام
اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد
من الافلاك ينبغي ان يضاف الى ما سبق لاجل هذه الحركات
الا ان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا
هو القول المجمل في عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم

عدد جميع الافلاك الكلية والجزئية عند المتاخرين

ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز
او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو سبيل حركة مستديرة
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكواكب تنتقل
حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تخرق لها
اجرام الافلاك ويريك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في
حركة المساعدة ولعجيبه وحال عطارد في اوجيه وانه لو كان هناك انخراق
يوجب جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك
وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك
وهو بحث حكمي ولذلك قال ويريك على اصولك واعلم انهم اختلفوا
ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى
انه كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذو نفس واحدة
تتعلق بالكوكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما
تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه
فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي
كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية
تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب
الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك
كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا
لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى
الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن
محوه خيالا يتراءى فيه بالانعكاس كما ترى من الهالات وغيرها فيحتمل
او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا
في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم
القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته

وامتناع

وامتناع تعريه عن وضعه الطبيعي وعدد النفوس المحركة على هذا الرأي
عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله
ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو سبيل حركة مستديرة
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويوكد ما ذكرناه قبل
من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مخصصة
في الابداع بصور كمالية ثابتة على صور المتماثلات ثم ان الشيخ نفى
الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك
تحرك الحيتان في المياه فان العقل ينكر الحركات المقتضية لتكثر
الحركات بمبني عليه وانما نفاه بسببين احدهما البرهان الكلي
المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركة
المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض
الى قوله لا بان تخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي
هو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في
كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه
ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز
تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في ثانيهما
هناك في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا
ان اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف
القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه مرتين ايضا على التساوي
وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل
للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض
ذلك كذلك والوجه في المشهور ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج
كل يوم اربعة وعشرين جزءا واكثر جزء من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط
ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة المثل جميعا الى خلاف

التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فينتهيا قبلهما بقدر من اثرهما
فقاسا الاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة
عشر جزءا وكسرا والتغير الالهي هنا اقتضى ان يكون مركز التدوير عندها فانه
الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتهما
المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا
وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة
عشر جزءا سدسه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى
الجهة التي يلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز
التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا
ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك البعد
ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل
لذلك التغير بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد
المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج منها من الجانب الآخر ايضا ربعا
وكان بين الاوج والمركز نصف دور وقع المركز في مقابلة الاوج اعني
الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبل الاوج
من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الآخر فاذن
المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين
واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج
المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب و
كان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي بقدر سير الشمس والحامل
متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان
يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك
الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكثر قصاما مثل سيرها والبعد بين

الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز
التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دوره استقبله
اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز في حضيض المدير ولاجل
ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين
معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي
البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى
اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما
على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه
حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين
في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس يكون الحركات مستندة
الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها واذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك
وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين
قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين
لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض
او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلاف
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون النملة وقفت حال حركة الرحى والرحى حال
حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يبطل
البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين
من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات
اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها
وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفضل
البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات
مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها
وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث

هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة
فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة
وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة قد تكون بالقياس
الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس
الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات
لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا
بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء
مستبعد فضلا عن محال **قوله** ونعلم انها كلها في سبب الحركة
الشوقية التشبهية على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز ان يقال
ان تباين المشاكل انما معشوقه الخاص هو ما فوقه وهنا
هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف
الحركات يقتضي اختلاف مباديها المعشوقة كما مر وانما يثبت ذلك
بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي
كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا معشوقا فوقه
ينقطع الاشتياق به وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي
واسنده الى ابقراطس من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما بما يقال اشارة
الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني من هذا
النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى معشوقاتها
المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة
يكون العقول المعشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة
على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي
ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم
ان العدد للنسب بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها
اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على انحصاره دليل **قوله** ونعلم انها لم تختلف

اوضاعها

اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة
بل هي طبايع شتى وان جميعها كونها بحيث القياس الى الطبايع العنصرية
طبيعة خامسة وهنا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام
العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والالوان
والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة
بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك
يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها
عن الالوان والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مثل الجنس يشتمل عليها
وهي التي تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة **قوله**
فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في
الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا نتوقع منا بيان
ذلك لك هنا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام
اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد ببيان ذلك الاتي **هداية**
انا اذا فرضنا جسما يصدر عنه مطلقا فما يصدر عنه انما صار يتخصص ذلك
التشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبر
حال المعلول مع وجود العلة وجب فيها الامكان واما الوجود والوجوب
فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي
هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان
لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع
وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه
وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في
نفسه واجب بعلة فالخلاء ممتنع بنا نه بل بسبب وقد بان انه ممتنع
بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته والمحوي فيه قال الفاضل

الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده تشتمل على الطريقة الرابعة
لاثبات العقول وهو ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات
عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا
يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا
واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول
اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام
العالية علة للبعض ولما كان الاجسام العالية منقسمة الى حاوي
ومحوي وكانت علة الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم
بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم من
جسم او مما يحله جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان
لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو مستلزم
لثبوت الخلاء فتمم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق
الخاصة الى الهداية اوضح من سلوك السبل العامة وهذه الطريقة
مبنية على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون
علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته متشخصا معينا فان الطبايع النوعية
ما لم يكن اشخاصا معينة لم يوجد في الخارج والثانية ان العلة لما
كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده
متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان
حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه
ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين الذين يكونان معا
لا لمعية المصاحبة الاتفاقية بل لمعية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما
عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما
في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات
بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في

المقدمة

المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود
الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية
ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود
المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع
وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في
جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف
فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته
ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه
ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يقتضيه
منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي
لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط
ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي
كون ما يساوقه من وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي
يفيد وجود المحوي في هذا الغرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان
يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك يحكم
بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره انما لم
يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب
بغيره ولنعد الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله فذلك المتشخص
للعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلنكن الى قوله وحكمهما
الامكان منفصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد فيها
كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصد التركيب الاتيان
وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد
وجود العلة وبعدها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي
وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه

اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه اعاد وجعل التالي متخصصا
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه المحوي
امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء جامع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غيره واجب مع
وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه
ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه
هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه
واجب بعله فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس
شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله
فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا
والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه
ضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في
هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا
بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول
فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص فكانه لم يجب للخلاء الا عدم
اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا
لامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع
تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا
حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخيره هنا المعلى
من مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته فلما تقرر هنا فاقول
ان رام احد نظم ما اورده في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم
الخلاء معا ثم يضم هنا الى قوله ولا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا

الى آخره فان بذلك يصير تقريبا الى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء
ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل فيه كان هكذا وان هذا
التقديم والتاخير انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم ولما سمعه
الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع
المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة للمحوي انما يوجد مع الحاوي متقدم
تقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور
فغير متوجه لدلالة المعية الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين
فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك
احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين
لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما مر في النمط الاول **قوله**
واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واعظم واقوى منه اعني الحاوي
فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوي
علة للمحوي اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر
ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم
انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت
العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان
الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير وبينه
منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله
مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي
ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي من
بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هنا
الى الخطابة طعنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو
علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا
كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سياتي والبرهان ان

يستعمل كل شيء فاثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته **وهم وتنبيه** ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلابد من
ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين
ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي متعذر منه هنا كما عرفت
فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوي موجودا من علة قبل وجود المحوي
فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان من وجوده تعجب امكان المحوي اذا كان
علة تسبق المحوي فتكون للمحوي مع وجوده امكان حين يتحدد بوجود
السطح فلا يجب معه ما يلزمه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن
علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي
فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما
ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي جميعا معا عن شيئين
تقريره هذا الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم
لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون
متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة
واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع
وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول
الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلابد لك من ان تقول انه يلزم من
غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير
كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم عليتهما
عن واحد او عن اثنين فلو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد
لم يكن الحاوي موجودا قبل وجود المحوي ولا العلة الحاوي قبل علة المحوي
فلم يمكن ان يتوهم ان الحاوي متقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه هنا بان
يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا
عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي

وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان انحصر
في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون
الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف الناس
باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند
الى العلة الاولى وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول
التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا
بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند
الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم
الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن معنى شيء بما هو
كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على
التقديرين وتقريره التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على
المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك
لا يمكن الا عند تحدد وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي ووجه
وجوب ما يلاصقه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا
اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب
تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما
اللهم الا ان كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما
يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي هنا هو احد قسميه
الخامس بالعلة لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور
هنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة
من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير
انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة
لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هنا
الاحتمال ساقط بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تريد ان تقول فاذا صح

على الاصول التي تقررت انه متى وجد من غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد
منه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم
الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت
له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي
ممكن فجوابك ان هنا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك
بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو
علته وذلك القياس لا يفرض امكان الخلا بوجه انما يفرض تحدد الخلا
في باطنه ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو بمعيته
فهو بعد لان القبلية والمعية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية
فحيث لم يكن علية ولا معلولية لا يجب معية ولا قبلية ولما لم يجب
ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية
قبلا اللهم الا بالزمان ان هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل الثاني
مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما
صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب
احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو
الحاوي ايضا واجبا وحينئذ نعود المحذور والتنبيه الجواب هو الذي
سبق مع مزيد ايضاح وهو مغن عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان الحاوي والمحوي جميعا معا يجب امتناع نفسيهما عن واجب الوجود
فحلو مكانيهما عن واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا احدا معا ممكنين لم
يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم يملا كان خلاء وانما يعرض ما يعرض
اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملا او غير محيط به
فيكون خلا هذا الفصل واضح ومتمم بيان ما يناسبه في اثناء شرح
بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي **اشارة** وهذا القول بعينه
بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي تكون

كصورية

كصورية او الى جملته اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي
علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي تكون
مبدأ الصورية او تكون هي كصورية او غير صورية وجعلت العلة جملة
الحاوي فان استلزام امكان الخلا حاصل مع الجميع لان العلة ما لم
يتم وجودها لا تكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم
موجودا الا مع الجميع **تنبيه** فقد استبان انه ليست الاجسام
السماوية علة لبعضها البعض وانت ايضا اذا فكرت في نفسك علمت
ان الاجسام انما تفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام
التي هي كمالية لها انما يصدر عنه افعالها بتوسط ما فيها قوامها
ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة
حتى يوجدهما اولا فيوجب بهما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا تكون
اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها معدة لاجسام
اخر لصورها تتجدد عليها او لعراض اقول لما بين امتناع كون
كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون
المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا
بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بديهة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة
الفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني
ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر
وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احدها ان
الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته
ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا
بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون
بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل
الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء

الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في
النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور في ذاته فذاته
البسيطة فاعل وقابل معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان
الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان الفاعل
يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل
يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان
معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس
فانها قابلة مما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة
الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة
بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل
بذلك باطل واما قوله والشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته
فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا
للاشياء غير اعتبار كونه محلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات
واذا كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل
تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره
في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام
انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور
تقوم بموادها الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهي كالقوى فيها
بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر
بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار
بواسطة
لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جرمها
بحال ما والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور تقوم
بها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها
لكن النفس انما جعلت خاصة لجسم بسبب ان افعالها من حيث

هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات
والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا
خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة
الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا
وضع له والا لكان من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة
الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته
وهذا مقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى الشرح
نقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة
الاولى وقوله الصورة القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس
انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها قولهما اشارة الى المقدمة
الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى
او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجدهما او لا توجد
بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية
لا تكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهنالك
يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها
تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تتجدد عليها او اعراض اشارة الى
كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة
لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة
ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة
او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على
الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة
لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها
وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن ويبقى السخونة موجودة
بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة

على اثبات العقول هداية وتحصيل فقد بان لنا ان جواهر غير جسمانية
موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر
في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة
وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون
هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ
لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن
ان يكون المعلول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون
الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط
العقليات فقد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة
عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود
غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة
الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل
بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصلا
فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن
امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد
جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول
واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقي هذه الجواهر صادرة من
الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة
من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل
زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبها و
يلزم الجسم السماوي من آخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ
ليس الجسم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية
متعدية في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم
وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات هذا تنبيه

على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول الثابتة
الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات
مبتدية بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع
السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان
تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها
الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة
للفلك ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا يوجب توالي
في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد
بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك
فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر
من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزه ما لم يجزم
هو به ضعيف زيادة تحصيل من الضرورة ان يكون جوهر عقلي
يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ايضا اذا كان يبين كيفية صدور
الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها
عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب
صدور الاجرام السماوية من الجواهر العقلية مع استمرار وجود
الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي
معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء
واحد ينافي القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي
الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي اذا فهم
على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر
عن المبدأ الاول شيئا واحدا ومن ذلك الواحد واحد آخر وهلم
جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتب
علة للآخر اما على التوالي او بتوسط الغير من العلل وهنا ظاهر ان شا

بيان كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول

فان وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة
لكن المراد ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة
اما اذا تكثرت جهات واعتبارات فقد يصدر عنه اشيا كثيرة غير مترتبة
ولذلك نحكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة
الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى
تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الا
اثنا يلزمان من واحد من حيثين وكثرة الجهات والاعتبارات
ممتنع في المبدا الاول لانه واحد من كل جهة منفا لهذا ان يشتمل
على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته
فاذا لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته
فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى
غيره بالاجمال وبقي هاهنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم له مقدمة
فنقول اذا فرضنا مبدا اول وليكن ا وصدر عنه شيء وليكن ب فهو
في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب
شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر
الى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشيا ثم من الجائزات
ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط
ج و د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس و
بتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د
ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده
حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب
ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب

في المتوسطات التي تكون فوق واحدة بما ربما في هذه المرتبة اضعافا
مضاعفة ثم اذا جوزنا وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فحينئذ يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة
عن مبدا واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدا الاول شيء
كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا
عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن هاهنا امران معقولان
احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية
اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة
لذلك الوجود لان المبدا الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا
لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا اعتبرت
الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية
بالقياس الى وجودها واذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر الى المبدا الاول
عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها
مع النظر الى المبدا الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية
والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر من
الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك
له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود
وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدا ولكل منها
فاولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود
باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل
للمبدا الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان
والوجوب المتأخران من الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود
اما باعتبار تقدمهما عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود الى التعقلات
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان

كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية و
الامكان تشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه
بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته
من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا يشتركان في انهما
حاله المستفادة من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة التي يعبر عنها بالتثليث
الموجود في العقل الاول والثانية تشتركان في انهما حاله في ذاته و
الثالثة تمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من
قوله من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح ما في المتن وبعض ما في شرح المتن
قوله الشيخ من الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي و
جرم سماوي يدل على انه لم يحكم بكون العقل الاول مصدرا للفلك
الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول
جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك
هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين
فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ
حدا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول
قوله ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته
امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول
اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلول الاول لا يمكن
الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر
الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة من مجموعهما معا و
الحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها الاعرف **قوله** فيكونهما
له من عقله للاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدا الشيء
اشارة الى امرين احدهما ما يستفيد من الاول على معلوله والثاني ما يحصل
للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدا ووجوب الوجود

اللذين يحصلهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حاليه
المذكورتين التي بها صار مبدا لعقل آخر **قوله** وبما له من ذاته مبدا
لشيء آخر اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي
بها صار مبدا للفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من ان يكون
هو معنى ما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة
على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول
مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات
وحده فان ذلك شيء واحد كما مر **قوله** وكيف لا وله ماهية امكانية
ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما
من قبل وانما ذكرهما هنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما
بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما الاوصاف المذكورة
قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدا للكائن الصوري
والامر الاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب للمادة اي ينبغي ان يسند
علينه للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعلية
للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه
وكما له الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة في
تناسبهما ثم صرح بذلك بقوله فيكون بما هو ما قل للاول الذي وجب
به مبدا لجوهر عقلي وبالآخر مبدا لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان
يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة
جسميتين الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من
حيث هو كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار
مبدا لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار
مبدا لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية
والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية

بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون المهية متقدمة على الوجود
من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة
على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل
كون الوجود اقرب الى المبدا في الترتيب كان للصورة تقدم العلية
على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر
المتفلسفة الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة
واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكما والتشنيع عليهم
وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته
تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل مستند
على صنعه الكل من جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان
تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى
العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا
لما اسسوه وبنوا مسايلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم
في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح
ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة
بانه انما يصدر عقل وفلك من العقل الاول لما فيه من الامكان و
الوجوب وتارة لانه يعقل نفسه وغيره ولعمري كان من الواجب عليه
ان يفصل فان الحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل
الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الى
كالشفا والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من رسايله بل جعل تعقله للاول الموجب لوجوده مبدا لعقل آخر ولعله
ذهب في كتاب آخر ووقع الوهم الفاضل الى ما يخالف ذلك ولما

جعل

جعل الامكان وتعقله لنفسه مبدا بين لفلك فعلى ما ذكر لا مناقضة
بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع
على مقصود بل لعمري قد كفى للشيخ بحجته في موضع خرهات الشنه
الفصحا فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة
من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع
وكرهما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية
في جميع الماهيات وما يجري مجراها والجواب بعد ما مر من الكلام
عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلل الموجودة بها
والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق ولما كونها امورا مشتركة على
التساوي فليس كما ظنه بل هي مما تقع على ما يقال لعلة تلك الامور بالتشكيك
كما في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من
مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق
على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت من الاول
كمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من
لوازمه فعلى التفسير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم
من مختلفات وعلى التفسير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما
والشيخ قد صرح بذلك في الشفا في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة
ونحن لا نمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية
ليست في اول وجوده داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء
فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل
هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى

ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون
مركبا من مقومات وبرنيطهم هنا دقولهم الجوهر جنس لما تحته لانه
يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول هذا خبط
وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل
ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا
للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب
والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل
بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا لثبوت الغير كان دورا ثم قال
الشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدا للكائن الاشرف
والاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب للمادة دليلا والذي يعول
عليه في سائر كتبه ان الاشرف مع للاشرف مع انه هو الذي قال في
برهان الشفا واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس
فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة
الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان احدهما
اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اجلى
من السبب الانقص وجب اسناده الى السبب الاتم لان المعلول لا
يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع عليه نظاير
كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل
يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق
العقلي البري من الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها الا في الطبيعة
العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبداها في
الطبيعة الوجوبية الوجودية ولان الجوهر المادي يتبع الحال المناسب
لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى
هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز

عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه
مولدابل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال
ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح
محل علم **وهم وتنبيه** وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن
الاختلاف يجب ان ينعكس حتى يكون الاختلاف الذي في ذات
كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان
الموجب لا ينعكس كليا تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة
الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل فكان
كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل
عقل وفلك الى غير النهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا قلنا بان
كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا
يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عقل وفلك معا
فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة
الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات **تذكير** فالاول مبدع جوهرا
عقليا هو بالحقيقة مبدع ويتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك
عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم
عنه جرم سماوي بل لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان
او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط
شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل
فقط واعلم ان قول الشيخ ويتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس كما بان
للمتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقلا واحدا
على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل
على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل
الثاني عن المبدا الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر
منه في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول

فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول
بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به هذا الفاضل
معتبر الايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو
العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذا سائر العقول
التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل
الاول بهذه الصفة وجه وهناك يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا
من كلامهم ليس بشيء وما في الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكرة لكونه مبعا
لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة
تصور الجميع معا **اشارة** فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة
من العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه
ولا يكفي ذلك في استقرارها لزومها ما لم يقترن بها الصورة يريد بيان ترتيب
صدور نوعي عالم الكون والفساد من مباديها وبدا بالهيولى المشتركة
للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم
منه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت
الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف
الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون
ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء
يشتمل على الحركة والتغير الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية
ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة
من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة
فيجب ان يكون اختلاف صورها بما يقع فيه اختلاف في احوال
الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها بما يقع فيه اشتراك في احوال
الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة الدورية
المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير
في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدءا لتهيؤها للصور المختلفة

بيان ترتيب صدور نوعي عالم الكون والفساد من مباديها

ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام
وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لموجود اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور
الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من واحد
معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط واحد بعدها الى امر واحد
كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي
يستقل بمعاونة الحركات السماوية بمادة فيها رسم صور العالم
الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل
وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب
من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية
في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول
فان قيل انكم بينتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا
قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر اجيب بان
الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة
في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما مر **قوله**
واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولياتها
بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة
لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية من مبدإها اشتغل
بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف
في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى
الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات
وحركاتها وذلك بان يكون اذا خص المادة تاثير من التاثيرات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد
خاص بعد العام الذي كان في جوهرها فاض عن هذا المفارق صورة خاصة
وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات

المادة معتا تها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير
مناسبته لذلك الامر بشيء بعينه اولى من مناسبته بشيء آخر فيكون هنا
الامداد مرجحا لوجود ما هو اولى به من واهب الصور ولو كانت المادة
على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ان يكون بحسب
اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا يرجع بسبب الى جميع المواد
نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع
اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بهيئة
المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهنا
هو الاستعداد فصار من حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها وان
تزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق **قوله** ولا سببا
لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز منها على جهة
المحيط وباحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت
لجملتها وهناك يوجب صور العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف
صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية
المقتضية لتفصيل كرة كرة على المركز بما يلي جهة المحيط الذي ينفصل حشو
الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة بالصور وهذا سبب اجمالي واما
التفصيلي فمتعذر عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا
ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن يتبعه
قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه
فيلزم محاكته له التسخين حتى يتخلل نارا وما يبعد منه يبقى ساكنا
فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا
ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل تكثفا
من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطب فان اليبوسة

اما

ذكر سبب اختلاف صور العناصر

اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد
الذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك
ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود للجسم الذي
في نفسه احدى الصور المتوسطة بين الجسمية وانما يكتسب سائر الصور
بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة
الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن بصورة اخرى فان الابعاد
يتبع في وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتامل حال
التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث
يتبع فيه الحركة او السكون الا وقد تمت طبيعته لكن لا يجوز ان يكون انما
تمت طبيعته تحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يتحفظ
حيث الحركة والبارد يتحفظ حيث السكون قال ولا اشبه ان يكون
الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة تنقسم
اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة محصورة
في اربع جمل عن كل واحد منها ما تهيئها الصورة جسم بسيط فاذا
استعدت نالت الصورة من واهبها او يكون ذلك كله تفيض عن جرم
واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية
علينا **قوله** ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور
منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاستعدادات لقوى بعدها
وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر
العقلي الذي يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات
التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما تجب لشيئين احدهما
نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة من السماويات
اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية اضاءة
ذلك الموضع وبتوسط الضوء تسخينها وبتوسط السخونة تحلل

ذكر اسباب الامتزاجات

الجسم المتخلخل واصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه عن حيزه
الطبيعي وبسبب الخروج عن موضعه الطبيعي لامتزاجه بغيره في اما
الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع
والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور منبعثة
من الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور
بسببها مفارقة موادها ومواد غيرها ولذا صارت هذه محركة
لهذه الاجسام ممتزجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الفعالة
فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة
عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات
المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال عنها
وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين يحدث للمزاجات
المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول
الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض
تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في
النمط الثاني قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود
الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما
يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل
الاقتصاص فان تاملك ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها
من طريق البرهان يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر
عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا
ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا اولا لبداعيا بريا من
القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط
كثيرة محدثا بحدوث مادة كانت الالة متاخرة عن وجوده فكان محتاجا

الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات
البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضة
ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح
اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية
لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن
السماويات يقتضي اقرارهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ
يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لان
الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات
والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه
والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط
كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرائط اسندت
اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا
بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور
انواع غير محصورة عنه وهذا ينافي قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فليسندوا
تلك الصور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا
الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه
جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند
تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل
الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم
يمكن اسناد تلك الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس مبنيا على
اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في
نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس
فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر من فاعل

النمط السابع في التجريد

ولصدا انما يكون بحسب حيثيات غير محصورة فيه ولاختلاف القوابل
لايمكن ان يكون سببا في نفسه لكون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر
عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتغير كل فعل من تلك
الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون
غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات غير محصورة
والاول تعالى من ذلك فاذن هو الجوهر من العقليات متأخر الوجود
عما تقرب من المبدا الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات
ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة تقتضي
اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند
شيء الى ما يتقدم الزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر
وقد تقدم جوابه **النمط السابع في التجريد** يريد ان يبين
في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن
الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقررها للمعقولات
في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى
جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل
وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات
مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير
وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات
هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه** تأمل كيف ابتدأ الوجود من

بيان مبدا الوجود ومعاده

الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس حتى بلغ
النفس الناطقة والعقل المستفاد لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب
الموجودات اراد ان يتحدى في هذا النمط بالاشارة الى مبدا الوجود
ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار مبدأ ابتداء منه
وله معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدا الاول هي مرتبة العقول

من

من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة
من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور
من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات
من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي
مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد
التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك
الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب
كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس
النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها و
بعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة
الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات
كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة
عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدا الذي
ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف
اعني البراءة من القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منهما منتهية من الجانب
الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة
وبحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها **قوله**

بيان حال النفوس الناطقة بعد تجردها عن الابدان

ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة
في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون
آلة لها وحافظا للعلاقة بالموت لا تضرها بل تكون باقية بما هو
مستفيد الوجود من الجواهر الباقية معها لما كانت النفس الناطقة واقعة
في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها من البدن فاستدل
بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها على تعلقه
الوجود بشيء هو مبادئها الدائمة الوجود وغيره على بقائها بعد الموت

على ما بين في النمط الثالث

واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث على ما بين في النمط الثالث
من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة لما للصور المعقولة
الى كمالاتها الثابتة الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع
انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها
بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه
ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها تاليا لمقدم
بعد لفظة لما وانه مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود
من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا
برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكر الشيخ ابو البركات البغدادي
واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس يناقض
لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى
النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا
ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما
يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه
آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شانه ان
يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض فهذا الشيخ
اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل بقوله تبصرة اذا
كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلاتها ولو
عقلت بآلاتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال
كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا
ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية
اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع
كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانه علمت

بيان فرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع بقاء النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة

ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء اذا
عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على ان لا
فعل له في نفسه واذا وجد وقتا لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على
ان له فعلا بنفسه اقول لما اثبت السمع جعل غير البصير كالاعمى يصل في السمع
جعل غير الفطن كالنائم غير الفطن في تسمية هذه الفصول بالتبصرة
دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيها اوضح من الابحاث
المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عن حث
الغافل عن ادراك الشيء الحاضر انما يكون في نسبته الى العمى اكثر
منها في نسبته الى النوم ولما كون هذا البحث اوضح من غيره ملاحظ يفيد
استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره قوله
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد
فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس
بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها
الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان
معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها
بل لغيرها قوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما قرره في النمط
الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه
اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية
الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة
فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية
متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية مقدمها
قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها
هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات البدنية لكان كلما عرض لتلك

الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال
الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لاستحالة القوى
المحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية وتختل
باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون
بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل منه دفعات كثيرة
وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة
صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتدار
على الفعل اتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون اجود
تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا
بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاثبات
المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا اسمع
والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد
بالاحساس والتحريك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء
لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما
يعرض للآلة كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات
وهي لا تكل في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو كما في سن
الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم
فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى على ادراكها
كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس
بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ استعمل سؤال وهم
يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في
تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بآلة لكان وجود
كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة وقد
ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان قد

الفعل

الفعل الشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما صدوره
في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا ثم ان الفاضل الشارح
اعترض على ذلك بجواز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها
حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل
في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان
الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية
حدا لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها
ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك
السن مع عدم الاختلال اقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على
الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة
عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين
من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في
الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات
بازديادها وينقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول
للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص
فظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت
اختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل
الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه
على ما مر هنا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجج التي اوردها
بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في ساير كتبه
يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين
فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة
فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا صادقا كان او كاذبا وهي

بهذا الاعتبار يشتمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات

زيادة تبصرة تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان تكلها تكرر

الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور

وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة

اثر القوية تقال حرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره ومعنه محمرتا

وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى

البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما

القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قوتها الا مع انفعال الهوى على

تلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء

عند تحريك قوتها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة

المنفعل ويمنعه من المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضي طبيعة

القوة لكنه لا يكون مقتضي طبايع العناصر التي تالف موضوعا تلك

القوى منها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها متاومة لتلك

القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا

وربما يبلغ الكلال والوهن حدا تعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل

كالعين يضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او يعمى

قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما يصف هذه

المقدمة هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة

قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فانما يكلها كثرة الافاعيل

فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال

ما لكنها لا تضعف ويكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن

التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد تكون كثيرا بخلاف ما

وصف ولم يقل دايما لان العاقلة اذا كانت تعقلها بمعاونة من الفكرة

التي هي قوة بدنية قد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها

والحاصل

والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دايما ولا يوهن

العقلية دايما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعترض الفاضل

الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لساير القوى بالنوع مع كون الجميع

بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط

لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك الصغير بعد تخيل الجبل

فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور باثر القوى ليس بكلي فليس بشي لانهم

لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بها اشدة

تاثيره في الحاسة وضعفه زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة ولم

يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحاسة لا تحس

الاتها بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه فانها لا آلات لها الى آلاتها و

ادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك

فانها تعقل كل شي هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها

وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة

فلا فعل له في شي لا يمكن ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشي ويتفرع

منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا

يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن

ان تتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة

لذاتها ولادراكاتها والجميع ما نظن انها آلتها والنتيجة قولنا فليست

العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعترض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز

تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط

السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام

من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل بالقوى الحاسة التي

لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد

الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شي زيادة تبصرة

ذكر قول الخ

لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة
التعقل له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا
المطلوب وهي مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون
بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته
كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت
بحصولها في آلته وهذان تمام بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان
الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي
هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا ايضا تمام
بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغا
الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة
بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس وبسبب اقتران
البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان
الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغاير الانسان
الكلي للانسان من حيث هو طبيعة ويبين من ذلك امتناع تغاير
بل ذلك
الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها
على ما تبين في النمط السادس واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجة
الرابع
استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو
كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل
لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللازم اما بين
بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان تعقل العاقلة لذلك
تكون
الجسم في وقت دون وقت فانتج ابطال هذا القسم بيانا الملازمة
المتصلة قوله لانها انما تعقل بحصول الصورة المعقولة لها
المذكورة صورة المتعقل
وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها الا ان القسم
تعقله
الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها وقوله فاذا استانفت

بعد

بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها
متعقلة اخرى وضع في مقدمتها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل
وفي تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولانها اما
اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية
وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادة
موجودا في مادتها ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله
ولان حصولها يتجدد من غير الصورة التي لم تزل في مادتها فهي مادتها
حصولها
بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة
عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير
عن
لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة
مكتنفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا اشارة الى
المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان
الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد
سبق بيان فساد هذا اشارة الى ان ما مر في النمط الرابع وعند ذلك
ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل
الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة
الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير
القوة المتعقلة متعقلة لا لكنها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة
المتعقلة قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتها
في جميع الاوقات قوله فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل
او لا يحصل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى
دائما
للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله وليس ولا واحد
من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي بقيا د قسمي المنفصلة تعقلا
لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت

للمقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح
اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع منها قوله على المقدمة
الاولى المعقول من السماء ليس مساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام
الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة
بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل
محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير
محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس
موجود في الخارج محيط بالارض ولنا اعود اليه فاقول ان ماهية الشيء
هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء بنفسه دون عوارضه الخارجة عنه
ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون
بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القايل المعقول من السماء ليس
مساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة
عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان
اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به انه ليس هو
السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال
المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام المعقولية
اي ليس مساويا لها حال كونها معقولة وهذا معنى ان كان استعمل فان
المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة
واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان
المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة
والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا
محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة
مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق
بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا

وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة انما
اخذت من حيث هي عرض قايم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون
ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها
قوله ولا يلزم من كون العاقلة مستقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع
صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل
لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير
ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل لها كان
كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل
من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت
محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين
باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط
قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء باحد الشيئين
المتقاربين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله اعني
حلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض
ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ولا يلزم من
ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات
الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة ومشتركة في لازم واحد هو الوجود المشترك
المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها مستندة من
الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي امكان
النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات
وذلك بيانكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم
الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة فالى ما يجب بعد مقايستها بالاشيا
المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس
مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة

للسنف الثاني للاحالة للمقاينة لمتعدات الشرط في هذه تلك الحالة **تكملة**
لهذه الاشارات فاعلم من هنا ان الجوهر العاقل منا لدان يعقل بنا
اقول لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس ما قلد بنابها عاد الى كمال
الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم
الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هنا ان الجوهر العاقل
منا لدان يعقل بذاته نتيجة الحجج المذكورة **قوله** ولانه اصل فلن يكون مركبا
من قوة قابلة للفساد مقارنة **قوله** لقوة الثبات وان اخذت لا على انها اصل
بل كالمركب من شي كالهيولى وشي كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه



اقول هنا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير
حال في شي من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور فان يزول عنه تلك الاعراض
والصور وهو باق في الحالتين وهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول
كل موجود سيعدم زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل
وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد
كل ممكن الفساد باقيا فاذن هما الامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون
مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا
من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن
بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا
من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين
فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد
ووجود الثبات **قوله** والاعراض وجوداتها في موضوعاتها فقوة فسادها
صدوقها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيبا اقول هنا جواب عن
سوال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون ما فيه ممكنة الفساد مع
بساطتها فلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها مثالها انما
يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها

اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته
قوله واذا كان كذلك لم يكن اشال هنه في انفسها قابلة
للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس
اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه
ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا
يجتمعان في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس
لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها
لان اصل الوجود وبقاؤه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين
من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كانت للنفس هيولى
وصورة كانت مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان البلية منها
هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء
منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الثانية باقية لانها تابعة
لصورتها والجواب ان هيولى النفس تكون اما ذات وضع او غير
ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزء لما لا وضع له
والثاني لا يخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام
بانفرادها او لم تكن فان كانت كان ما قلنا بعينها على ما مر وكانت
هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف وان لم تكن ذات قوام
بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان
كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات
فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن
للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بعينها وان لم يكن البدن
موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة
لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن
لان التغير لا يوجبه الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية

ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل
الجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجريد كانا مادة وصورة فالنفس
عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب
ان هنا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما
ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة
من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في
احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان فلو استغنينا
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث
فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان
الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة
يجب ان يكون البدن شرطا لوجود النفس فيلزم انعدام المشروط
عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود
ما هو مباين المقام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى
كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد
فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد
ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محل
لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها
اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس
محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه
نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأها
القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه
ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ
مرتبطا بهذا النوع من الارتباط وزال بزوال الحدوث ذلك الامكان
والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان النفس

اعني

اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة
بزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك
المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة
شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث
هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد
بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء
الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن
لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب
استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين
الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي
وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول
لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا اه
تنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل
اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فليفرض الجوهر العاقل عقل أ وكان
هو على قولهم المعقول من أ فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل
أ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسوا عقل أ او لم يعقلها
ان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على
انه حال له والذات باقية فهي كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون
وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار
هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط اقول لما فرغ من اثبات وجوب
بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها
الثانية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال
مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين

في كيفية اتصاف النفس بالكمالات الذاتية

من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها
نحكي اولاً مذهبهم ذلك وايامه مني بقوله ان قوما من المتصدرين يعظم عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو
ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود
معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم
في المبدا والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد
هذا المذهب بقوله فليفرض الجوهر العاقل عقل آ الى آخره وهو ظاهر
زيادة تنبيه وايض اذا عقل اثم عقل ب ايكون كما كان عندما عقل
احتى يكون سواء عقل ب اولم يعقلها او يصير شيا آخر ويلزم منه
ما تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل
اصا ا فاذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو يتجدد الذات عند كل تعقل
وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي اولم يصر ب ناقضا مذهبهم وان بقي
وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد
جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين ما
والشد شناعة مما ذكروه اولا وهم آخر وتنبيه وهؤلاء ايضا
يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيا فانما تعقل ذلك الشي
باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال
هو ان تصير النفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل
الفعال هو بعينه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين
ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا وقد يتصل منه شي دون شي او يجعلوا
ايضا الاوحابه يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تصوره قائمة
اقول هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد
بالعقل الفعال لاتحاده بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال

به

به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي
فرض غير قابل للتجزية ولما وجب حصول جميع المعقولات التي يعقلها
العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول
كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا
الى المحال الاول المذكور وهو مضى قوله على ان الاحالة في قولهم ان
النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تصوره قائمة بحالها
اعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم باتحاد جميع الصور المعقولة فقد
لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد
هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل يعرف
بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون
وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا
فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك
المناقض بما هو اسقط من الاول اقول الحشف اردأ التمر و
يقال للضرع البالي ايض حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب
كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب
ايساغوجي اشارة اعلم ان قول القائل ان شيا ما يصير شيا آخر
لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع
شي آخر ليحدث شي ثالث بل على انه كان شيا واحدا فصار واحدا آخر
قول شعري غير معقول اقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور
اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشي بغيره فسر الاتحاد
اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شي شيا آخر
وبين ان هذا القول ايض قد يطلق بالمجاز على صيرورة شي شيا آخر
بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشي الصائر شي ما وينضاف
اليه شي آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود

ابطال اتحاد العاقل والمعقول بقول الحكمي

ابيض او بالقوة ما بالفعل وبطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر
الى الشيء الصائر فتركب المصير اليه منهما كما يقال صار التراب طينا و
الخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما
يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو بعينه شيئا
آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه
مخيل وسبب تخييله تفطنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم انه شرع
بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان
المعدوم قبل حدوث شيء آخر ولم يحدث انه كان بالفرض ثانيا
ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز
ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس
الهوائية وما يجري هذا المجرى اقول تقريره ان ههنا امرين من
كان قبل الاتحاد ولم يحصل بعينه والاول هو الصائر ههنا الثاني وان
هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا تخلو اما ان يكون
الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما
واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول
فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وقد
بان في الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون
المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر
بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير
الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير
موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم
قبل حدوث شيء آخر ولم يحدث فقد بطل على تقدير كون المعدوم
هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ولم يحدث انه

كان

كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في أنّ وهي أنّ المصدرية الكائنة
مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا
ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه
ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما
تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم
الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم
ذكر مثال الحدوث في مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار
الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى تذنيب
فيظهر لك من هنا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا
العقلية تقرر شيء في شيء آخر اقول لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية
اتصاف الجوهر العاقل بالجلايا فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على
ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة
هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة
لذوات تلك الصور باليقين تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما
ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما نستفيد صورة السماء من
السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها
وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون
ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني اقول لما فرغ من
بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان
الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من
انحاء التعقل تعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة
لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا من ما
لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما تعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا العلم الفعلي
والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا

العلم الانفعالي

شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا وينفي الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان او مع موجودها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته اقول هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال لصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا تسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره كما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان العاقل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بمخرج خارجي كما مر في النمط الثالث اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا اقول لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده

مطلقو سواء كان فعليا او انفعاليا

اشارة الى احاطة علم الواجب بجميع الموجودات

اعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده فان العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجوبها في سلسلة العلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى في جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب اقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا له وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا الادراك هنا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث

هي انه توجب المعلول المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو
معلول لا يقتضي علة المعينة انما يقتضي علة ما الوجوده بل العلم بالعلة
يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم
بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات ذواتها ادراك
الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة
تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فيه ذاتي ولو فضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل و
يتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها الاول فغير ممكن من ذواتها
المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي ما قلت لذواتها
عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاوايل
تعقلا دون تعقل الاول اياها وتتلوه ادراكات النفوس المستفادة
من طرق الحواس والتخيلات وغيرها مما هي كلها تنتقش وترتسم من طرق
عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل متصل مستمر بصور المعقولات
فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعدادها وانقيادها
بذلك العقل وهي ادراكات متعددة المبادي لان بعضها يحصل
من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من
طرق غيرها وبقية المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم
بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجه غيرهما فهي انقص
مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع
على اصناف الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت
ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس هو واحدا حقا بل هناك
كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته
ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة

بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او
مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية
ذاته اقول تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا
تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر
العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور
متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب
واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول
لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله
لذاته بذاته وتعقله الكثرة لانه معلول له فصور الكثرة التي هي
معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي
متأخرة عن حقيقته ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة
بها ولا بغيرها بل هي واحدة وكثرة اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة
علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة
او مباينة له فاذن تقرير الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي كثرة والحاصل ان الواجب
واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا
تقرير التنبيه وبلفظ الفاضل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرير لوازم
الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل
الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد
شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما
يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه

تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائين القائلين
باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه
المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض
لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه
المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من
نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه
اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك فاقول العاقل كما لا
يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما
من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك
الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور
فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة
فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا
لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في
تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في
كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير
ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول

تحقيق علمه تعالى بالموجودات والمعدومات كليات او جزئيات

عاقل

عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في
اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول الاول
وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة
تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلولات لها بحصول صور منها فيها وهي تعقل الاول الواجب
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال
ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته
وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية
والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان
هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان نورده
على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على
هذا الايماء اولى **اشارة** الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات
من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به
كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية
واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك
الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل

تقع م

ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا
وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن
عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على
احاطة له
النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرَك و
يزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان عالما بحركة
وهو ان العاقل الان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع
كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود ويعقله
ذلك امرا ثابتا قبل كون الكسوف ومعه وبعده اقول يريد التفرقة
بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على
وجه جزوي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما
يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني فان
ادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس والتخيل او ما يجري
مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك و
جزويته متعلقتان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزويتها ولا مدخل
للتصديق في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا
للتصديقات
الوقت جزوي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير
فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالكلية والجزئية وكل جزئي
يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما يصير تلك الطبيعة
جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب اقترانها
بمعنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي
لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة
مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها
البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزوية باقيا
بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي

مخصصة

مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث
انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها
وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك
الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث
يكون الجميع واقعة في اوقات متحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته
شيء اصلا فقد تحصل عنده صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما
عليه الوجود غير متغايرة اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة
على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة
كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها
هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب
فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها
من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله
من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه
كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه
اي منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها
غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره ولما كان
ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال
تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما
نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزوي من حيث هو جزوي لا يكون معلولا
لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه
ظاهر الى قوله وهو ان العاقل الان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره
معناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في
اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في

اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات
فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف
ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان
اول الحال بين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف
انما يتحدد بزمان او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل
الشارح **تنبيه واشارة** قد يتغير الصفات للاشياء على وجه اقول
هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات بالقياس الى الاضافة فيها وبيان ما يتغير منها بتغير
الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على
نفي الصنف الاول عن الواجب تعالى بحيث ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة
اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما
ان تكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون
متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف
اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل ان
تسود الذي كان ابيض فذلك باستحالة الى صفة متقررة غير مضافة فهنا
هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في
هذا الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما
فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو
اذن عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافة فان كونه قادرا
صفة له واحدة يلزمها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما
مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجر وشجر وغير ذلك
ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا بالاضافات المتغيرة تعلق
ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيدا صالحا في الامكان ولم يقع اضافة
القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل
كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما

على نفي الصنف الاول عن الواجب تعالى ... الخارجة عن ذات الموصوف ... وبيان ما يتغير منها بالاضافة ... وما لا يتغير

ع مصححه

بتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله
وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لاضافة الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج
وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة ما
للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون
القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر
على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير
اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا
في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما
اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير
ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان
يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير
ويتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف
كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية
عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس
ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة
المضافة معا فان كونه عالما بشيء مما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان
عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون
العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة
للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة و
غير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة اضافات
شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب
ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط
بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافات ايضا وهذا هو الصنف الرابع

وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج
التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة
في العالم مقتضية لاضافة الى معلومه المعين فيتغير بتغير ذلك المعلوم
فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه من الدار وذلك لان
العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين فلا يتعلق بغير ذلك
المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور
الكلي اولا وبسببه بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزوي الذي
يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزوي
الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استانف العلم وتجدد متعلق
بذلك الجزوي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي
بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم تقترن بذلك علم آخر هو
العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم
مستانف له اضافة مستانفة وهيئة حديثة للنفس لها اضافة
حديثة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم
يلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من
هذا الصنف اختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات
فقط بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز
ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث و
اما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات
اقول لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا
يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن
الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة
ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير
تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لا انه لزم منها

ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لانه لزم منها اوليا فان التغير
فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعا
للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه لعدم المذكور
بالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة
وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوز ذلك في الصفات الحقيقية
ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها
الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس
الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على التحريك
مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له بالقياس
الى غيره فيكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير
الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط بحسب عروض
الاضافة له كالقدرة على تحريك زيد **نكتة** كونك يمينا وشمالا
اضافة محضة وكونك قادرا هو كونك في حال متقررة في نفسك
يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهاذ وحال مضافة لا ذو اضافة
محضة **اقول** اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة
وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض و
ذلك ظاهر **تذنيب** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفته فانه
ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن
الزمان والدهر **اقول** هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من
انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط
الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا
يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم منافاته
للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم

بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه
سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في
الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اذا لم
يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي
المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالحكم
بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص
لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء و
يجري مجراهم ولا يجوز ان يتبع مثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع
تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوضح بيان هذا المطلوب من مأخذ
آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس
بروادرك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بتلك الادراك يكون موضوعا
للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك
بها الا بالاعتبار يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل
ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما
هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله
ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بتوسط او بغير وسط يتأدى
اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا
يجب لا يكون كما علمت اقول هنا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل وفي
تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها
حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب
اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع
ممتنعا اذ هي غير متاثرة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة و

تحقيق العلم الكليات

كان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا
غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا
بعد واحد فصارت الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في
قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر
مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين و
هناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجبه الاول بوسط او بغير
وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه
تاديا على سبيل الوجوب اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل
وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك
واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام
من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل اقول هذا الفصل
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر
ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل
ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واما
هاهنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام
الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو
هذا الموضع وانما اورده في السادس لغرض ما هو ازالة الوهم المذكور
ولذلك بنى كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبنى كلامه هاهنا

تحقيق القضاء والقدر

تقرير القضاء والقدر

تقرير العناية

العقل

ذكر سبب وقوع الشر في قضاء الله

تتغير به المراد **اشارة** الامور الممكنة الوجود منها امور يجوز ان يتعرى
وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلاً ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة
فضيلتها الا و تكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات
ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شريرة اما على الاطلاق واما
بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدا لفيضان الوجود الخيري الصواب
كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما
يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير لا
يعرى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل
فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي و
تؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية
لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان تتأدى احوالها
في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات و
مصاكات مؤذية وان تتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان
يقع لها خطاء في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عاجل
من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني غناها
او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات كائنات عارض خطاء وغلبة هيجان
وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض
فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي بالعرض اقول لما فرغ
من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية
وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير
اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر
يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من
شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك

معنى الشر

كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كماله عن الوصول اليه مثل البرد المفسد
للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة
مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الردية مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم
وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية
ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات
انما هو شر بالقياس الى الثمار ولافساده امزجتها فالشر بالذات هو
فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه
ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران
يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك
الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم
او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط
قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول
في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من
حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها
او صدورها من عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد
لاتصال العضو من شانه ان يتصل فاذن يتحصل من ذلك ان الشر
في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم
غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي
موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة
كمالاتها لذواتها او لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور
اضافية منتسبة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها او بالقياس
الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول
الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه منقسم الى ما لا شر فيه

اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا
والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما
يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول
ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر
بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا الثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر
على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون
على كمالاتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض لبعضها عند ملاقاتها لما
يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون
بالفعل في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تفريق احوال بعض المركبات
بالاحراق تكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان شر هذه الموجودات
يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة
بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا
عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا يمنع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات
وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي تكون شرا
محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان
الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة تكون اكثر
من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى
القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات
المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على
الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان
الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة فاورد في
الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب ايضا
في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان
والامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وهو في امر المعاد

يعني

يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي
معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور كالنفوس
المذكورة المختلفة الافعال لا يغني عنها الا ان تكون بحيث يعرض
لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي قليلة الوجود وان كانت كثيرة
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي
مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من
حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل
الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم
الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب
المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفي الحسن والقبح من الافعال
الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة
فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية
صدور الشر مما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر منه ليس بشر
فان صدور الخيرات الكلية الملازمة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال
انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا
بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان
ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية
الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في
هذا المقام فحاصل استدلالاتهم مساواة لا تفيد يقينا والجواب
انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر
فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويخصصون ما يدخل في تلك الماهية
بالذات مما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها
وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس تمثيلا غايته ما في الباب انه
يبنى على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم

ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان
الخير اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة وطال كلامه
في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر
غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا
ان قول من يقول لم خلق الله تعالى الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته
لا لعلة وهو يلزمه القول بتعطيل الشرائع اذن خوضهم في ذلك من باب
الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما
كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم
الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف معفوا منهم
الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيآتها ثلثة حال البالغ في
الجمال والصحة وحال من ليس بالغ فيهما وحال القبيح والمسقام
والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة البدنية العاجلة قسطا
وافرا ومعتدلا في سلمان كذلك حال النفس في هيآتها ثلثة حال
البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة
الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا انه جاهل
على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم
الا انه في جملة اهل السلامة ونيل حظ ما جسيم النفع من الخيرات الآ
واخر كالمسقام والسقيم فهو عرضة الاذى في الاخرة وكل واحد
الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة اقول لما كان قوى الانسان التي بها
يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا
نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان
مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر
الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل

طاعة

طاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثر من الاشقياء لا سيما
في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع
الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين
اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل
البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين
فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام
الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس
في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الفائقين وفي القبح والمرض
الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد
الطرفين الفاضل غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاء
الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام
والسقيم فهو عرضة الاذى في الآخرة يقال هو عرضة للشيء وعرضة للشيء
اذا كان منتصبا للشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره ولينه صار انه واصحه
تنبيه لا يتعين عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا
يتعين عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان
ذلك يجعل نوعها ما اشرف ولا يتعين عندك ان تفاريق الخطايا
بالكلية لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل
وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك
في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد
محدود من اهل الجهل والخطايا صارفا عن الابد واسع رحمة الله
تعالى وستسمع لهذا فضل بيان اقول يريد تقرير كون الشقاوة
الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله بالكلية لعصمة
النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي
يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب

من الجهل والرذيلة فالرعلى ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة
اولا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله تعالى ملاحظة
لقوله عز من قائل رحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون
فان فيه ما دل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف وعلا
الاشرف بها **وهم وتنبيه** اولعلك تقول هلا امكن ان يبرا
القسم الثاني من لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برى عن ان يلحقه الشر
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا
القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير متعلق به الاولى
هو بحيث يلحقه شر ما بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برى عن
هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء
فترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما
بيناه وهذا الفصل غني من الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ايضا
فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابا ان العقاب للنفس على
خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم
ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن بد من وقوعها بعلاقة وقوع
ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج
فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تنبعث
فينفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب
القدر ان عاص واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطا في
اي بالجرمية وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم
لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الاحاطة
المبتلي بالقدر وعلم يكن في التفتة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة
لكن لا يلتفت لفتة الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل

تحقيق امر الثواب والعقاب

المراد بوجود المعاقب وجود الالم في بدن المعاقب

الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد
من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم
وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من
المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات
المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان
بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقايق فليلتفت الى الواجبات
دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في مواضعها
اقول تقرير السوال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة
عنه على سبيل الوجوب لتسلسلها مع ساير الجزئيات في العالم العقلي
ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل
هناك فلو يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب
والشيخ اجاب عنه اولا بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان
العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه
ولازم وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما
يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها
يكون من داخل ذاتها وهو نار الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن
الايات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت على ظواهرها
اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على
ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله
واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدي له من خارج
فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا
ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر
ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر ثم اذا سلم
معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا اراد بالحسن ههنا فقال

اي اجمع عليها ارباب المصالح

موضع اخر

اثبات الحرا ...

الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سياتي واستدل
على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه
في اكثر الاشخاص والانتفاع بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد
للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا
التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا
بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفتة الجزوي لاجل الكلي
اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل
واستشهد بقطع العضو لاصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك لصلاح
وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من
ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول
الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما
يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله
تعالى وحسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد
والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى الطاعة
وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على
مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح
بعضها بحسب العقل بعيدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان
تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة و
اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور وقد يمكن ان يقع
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص
الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال
الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا
الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف فكما

يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم
التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما
مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول الملّيين
لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين
وكان غرضه عشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب
ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول
القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات
مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب
اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في
الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا للاصول
فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما فاذن ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فا
وقوع التخويف من الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر
والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان
جميع سلسلة القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن
للتخويف اثر كان التعليل باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما
ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك
يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قول
متكلمي الملّيين على ما صرح به بل يريد به تمشية ما نطق به الكتب
في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل الحكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما ينافي هذا الحكم **النمط
الثامن** في البهجة والسعادة البهجة السرور والنضرة والسعادة
ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون او تحصل لذوي
الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى

تنبيه على وجود لذات باطنة

الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها
لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من
جملتهم من له تمييز ما فيقال له أليس ألذ ما تستطيبه من هذا القبيل هو
المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان
المتمكن من غلبة ما ولو كان في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له
منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد
يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في
صحبة حشمه فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة
آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام
من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ
بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى
الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند
المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند
مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر
لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو
ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية
وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب
الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه
والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية
عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها انفسها فاذا كانت اللذات
الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية

ذكر كون اللذات العقلية اعظم من اللذات

العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير اعلم
ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون
ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون

تحققها

تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها
بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة
هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة
ولو كانت في امر خسيس مما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات
الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه ايضا تؤثر عليها ومنها
ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة
على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة
من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها
على اللذات الحسية الى حد يحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي احوال
اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشهورة
هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة و
المؤثر لذيذ منتجا ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت
اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما
يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي لها
من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والمرضعة من الحيوانات تؤثر الوهمية
التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامة نفسها ثم تدرج
من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم
من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة و
ضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتي
تذنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على
حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول
هذا يجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما
فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما
الى الآخر نسبة يعتد بها القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون

السعادة التي تثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويدل
على ما تبهم ذلك ان لا يكون نصيب الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا
اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل
بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على
مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام
وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجودين فيهما فان النسبة
بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كليهما
في الماهية تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك آفة وشر يعني التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمي
ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة انفس منها
للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك و
نيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان و
انما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تشابهه
لا ونيل لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ
بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا
بالمجاز وانما اوردهما معا لتنبيه ان لفظين لعلى المعنى المقصود بالمطابقة
وقدم الاهم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال
لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست
هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه
وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس
الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو
يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال

تفسير اللذة والالم

تفسير اللذة والالم

والخير

والخير هاهنا اعني المنسوبين الى الغير هما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذلك
الشيء له او حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك
الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لاصحابه البراءة مما من
القوة لذلك الشيء فهو بهذا الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير
والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما
لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا
من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير
فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل
من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ
عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة
بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الوجود
وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك
احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع
انها موجودات واما في الالم فلان الالم لا يحس به فان فسر الخير باللذة
او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة
هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول شيء
لشيء من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان
تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكره في
تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية
اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه
قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة
خير هو مثل المطعم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة
والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل

ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة فبالجملة فان همم
ذوي العقول في ذلك مختلفة مراتبه بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة
هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنسوبة
الى القوى الثلثة التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب
والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار
فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا لها فوقه بالقياس الى القوة
النظرية والجميل خير عند كونه مستصوبا فيما دونه بالقياس الى القوة العملية
واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي تكون
للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك
القوى اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى
شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويحنو باستعداده الاول اراد الفرق بين

الفرق بين الخير والكمال

الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي
يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل
اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال
معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول فمعناه
ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر ولا يكون الشيء
الذي يحنو ذلك الشيء باستعداده السابق خيرا بالقياس الى الحادث بل
يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه
مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذائل
فضدها يحب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى الحادث مع
الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد
ان صرح الشيخ بان الخير هو الكمال المقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ يشعر بان
الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر **قوله**
وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك كما

فرغ

فرغ من تلخيص معنى اللذة ذكر ما هو اصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة
بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك
فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه **وهم وتنبيه** ولعل ظانا
يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه
مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد
المساعدة والتسليم ان الشرط كان حصول الشعور جميعا ولعل المحسوس
اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصيب يجد عند الثوب الى
الحالة الطبيعية مفاقصة غير خفي التدريج لذة عظيمة الوصب المرض
الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا
والثوب الرجوع الى شيء بعد الذهاب عنه والمفاقصة الاخذ على
غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان
الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد
التسليم على سبيل المساعدة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة
ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها
والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضي للادراك لذيذان جدا **تنبيه**
واللذيذ قد يصل فيكرهه كراهية بعض المرضى الحلو فضلا عن ان لا يشتهيه
اشتهاء شايقا وليس ذلك قطعا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال
اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير كان الفصل الاول كان مشتملا
على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب انتفاء احد
الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل
على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب انتفاء الامر الآخر وهو
حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض
متوهما الا بتوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة
المريض له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول

تنبيه انا اردنا ان نستظهر في البيان مع ما سلف عندنا لطف
لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كما من حيث هو كما ولا شاغل ولا
مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط
اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا ما ذاق الحلو واما غير الفارغ فمثل
الممتلي حيا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عاد
لذته وشهوته وتاذى بتاخرهما والآن يكرهه عاف الطعام اي كرهه
الغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد
فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك اي يكون للمدرك فارغا من الشاغل سالما عن المضاد والشاغل
كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة للذة
المريض من الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد
يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت
من الدهن او معوقة كما في الخدر فلا يتالم به فاذا انبعثت القوة او زال
العائق عظم الالم يريد انه ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل
مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم
عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح اثبات لذة
ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا ينجذب اليها
شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي
يسمى بالمقاساة كان في حيز الجواز ان لا يبعث عنها بالغ الاحتراز مثال
الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم
يقاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة
وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها و
العلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه
ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها

العقلية

العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه
ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة
وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر
الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على
ما هو عادة اهل المشاهدة يسمون اللذة العقلية ذوقا ويقابلها اللقا
والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه
بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان
الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر تنبيه
كل مستلذ فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير لا شك
في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف
العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة من مادتها ولو وقع
مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك للملموس
وللمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية
غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم
التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال
الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه
ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب
مبتدئا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانيات السماوية
والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمائز الذات فهذا هو
الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني
والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله
وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان
كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة
المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى

كذلك م

الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة ونسبة
الادراكين بين باثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية
وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال
اللذة ادراك كمال خيري يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد
لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس
الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكها اللتين يتعلق بهما اللذة
(وادراكاتها ظ)
متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية
وهو شيء كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة من
مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا من سبب خارج
فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام
التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها
ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية
تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق
بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره
وكذلك في سايرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية
لها متفاوتة يتبعها لذات بحسبها والجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان
يتمثل فيه ما يعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيع فان تعقل الحق
الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يعقله من صور معلولاته
المرتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام
على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير هو
مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه
مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه
هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحسية
من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية

واكثر

واكثر كمية اما الاولى فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيتمثل حقيقته
المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا الكيفيات التي تقوم بسطوح
الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن
الشوب والحسي مشوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات
لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية
وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة
في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين
المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت
اللذة التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال
والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا
نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح استدرك قوله نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال
فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة و
الضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان
اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض
وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا
من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل و
الشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك
ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك
الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا
يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان
على ان حالة العاقل تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية
ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعقولات
مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تدعونها فلو كانت الادراكات نفس

اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال
بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول
الشئ عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا
بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل عند الشهوة والوقاع
مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها
مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه صالحا
في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها
فعلموا انما المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر صالحا
للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا
مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعقول
العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما
بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير
ثم اذا ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى
كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون
بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بها على ما يلتذ
وما فيها افضل من لذة مطعم ما او منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت
في البدن وفي شواغله وعوايقه فلم تشتق الى الكمال المناسب او لم تتألم
بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك
بعض ما نبهت عليه يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع و
هو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم
بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فلهذا تشتاق الى النور
وتتألم من الظلمة فان كان المعقولات كمالات للنفس الانسانية
فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها

فنذكر

فنذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل الراجع
الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه
الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن
الالتفات الى المعقولات وما لم تتلذذ عليها لم يجد وقتا منها
فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة
الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة
لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي
كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن
ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون
كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي
منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة هو الم النار الروحانية
فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه على ان الامور المضادة لكمالات
النفس التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم
بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية
والنار الظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كانت رذيلة النفس من جنس
نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فغير مجبور وما
كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب يريد بيان
مراتب الاشقياء ونقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات
النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما
لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة
للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك
في كونها رذايل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها اما بحسب القوة
النظرية واما بحسب القوة العملية فنقصان الذي يكون بسبب
نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا

بيان مراتب الاشقياء

يكون بسببها معذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة
النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير محبوب لكن يدوم به التعذب لان الجهل
المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه و
الشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم ههنا لكنه ايضا داخل في هذا الفصل بحث النقصان
الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محبوب والثلثة الباقية اعني النظرية غير
الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب
عوارض غريبة وجميعها تزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها
هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فمن ولن يزولها لكنها تختلف
في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه ويختلف التعذب
بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان
رذيلة النقصان انما تتأذى بها نفس مشتاقة الى الكمال وذلك الشوق
تابع لتنبه يفيده الاكتسابات والبلد بجنبة من هذا العذاب
انما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما الحج به اليهم من الحق
فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الذان يميز في هذا الفصل
بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم
وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة
الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم
بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باوليا والتي لها شوق اليها فهي
التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم تكتسب
الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت اضداد الكمال فصارت جاهلة لكمالها
من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او شغلها
صارفها عن اكتساب الكمال عما ليس بمضادله فصارت معرضة عنه
او لم يشتغل بشي من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فمات

مهملا اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم
لاشتياقهم الى الكمال الغايت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب
نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء اسوأ
حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب
النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابلهية التغفل هو
الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بتحصيل المراتب وقيل
المعنوم الاهتمام وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم فهم غير
مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس التي هي ذوات الاعتقادات
الباطلة الجازمة تابعة حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها
ذلك الجزم فليجز زوال الاعتقادات الباطلة ايضا عنها وحينئذ يصير من اهل
السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت
فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل
المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته
وادراك ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك
ووجدان لها
فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتلذذ بتلك المعاني اما التي
تمثلت اضدادا لكمال فيها واعتقدت انها كمال ووجبت الوصول
الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير
متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه**
والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و
انفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا
بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف
الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية
فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلايق الجسمانية واطلاق الدرن
على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش

التنبيه على وجود اللذة الحقيقية قبل الموت

بالكمال التام كما يمنع الحدث المتشبث من الانصباح التام وانما قال
خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم بر فضا روا ذوي عيان له
فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الان
بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول

تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن
بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم
في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن فيهم فيشغلهم عن كل شي
هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه على ان الشيا
العقلي وانما يتحققه من هو مجبول والفاظه غنية عن الشرح تنبيه

والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تغظظها مباشرة الامور
الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات
غشيها غاشي شائق لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة
يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا
تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه
لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة
اقتصر على المبلغ الغرض فهذه حال لذة العارفين يريد بالنفوس
السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم تنتقش فيها الحق ولم
تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يغظظها اي لم يغلظها
والغظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت
يده بالجزم اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد
يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدا وبرح به الامر اي جهده والمنافسة
الرغبة في الشي على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان
حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان من كان
باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام

اليه

بيان حال نفوس البله

اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه

تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة
تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا
لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه
لعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد
الذي للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة
للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال
وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء
من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية
عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس
الناطقة يقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا
انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص فوق
الشقا فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد
في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز
ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالالات
جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما
ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ وقال اليه او تصير
فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ
اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدا والمعاد
ذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه الفارابي
قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون
غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم
التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون تعلقهم لشوقهم
الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان تتعلق بها الانفس لانها

طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية
اوحيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون
اجراما سماوية الا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام ومدبرة
لها فانه هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تخيل
الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه
وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا شاهدت
العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء و
الادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا تشك
الطبيعيون ان تعلق النفس لا بالبدن ضمنا ما ذكره في الكتاب
المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردت بعبارته والشيخ جوز بعده
ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي
للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر قوله ولما التناسخ في اجسام ابطال التناسخ
من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض
عليه فقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان
ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات
من الاجسام بعدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس
مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط
هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا وهذا هو المذهب الثاني
وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان تهيؤ ط
يوجب افاضة وجود النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج ينبغي يحدث
فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها
ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة
معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي
تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف

فيه

فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف
في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف
والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني
حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله او بعده بزمان فان اتصلت في
تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني متحدث في تلك الحالة او
يكون متحدث قبله فان كان متحدث في تلك الحالة فاما ان يكون
عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساويا
او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان
يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ويجب ايضا ان يكون عدد الكائنات
من الابدان عدد الفاسدات بعينهما مساويا وهما محالان فضلا عن
ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن
واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي
اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما
ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول
وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء
البعض غير متصلة وبعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما
ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو
بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس وهو ايضا
محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان او يحدث للبعض الاخر
نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك
الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان
المستعدة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة
ببدن قد حدث قبل حال المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون
ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد

وعلى الثاني وجد بدن مستعد للنفس معطلا عنها واما ان اتصلت
النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان
يقتضي جوازه ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ و
ايضا لا يخلوا اما ان يكون اتصالها ببدن يستوقفها على حدوثه او
مستعدا ولم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث
ذلك المزاج وعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان تختص اتصالها
بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال
وههنا تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله
ثم ابسطها هنا نفي البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد
المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستغن بما تحده في مواضع
اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء
ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان و
العدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج
بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا
كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما
يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر
الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى
آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق
من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره لما فرغ
عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة
على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر
العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في حصول مراتب اولها مرتبة الواجب
الاول تعالى وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها لفظ الابتهاج
لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور

ذكر مراتب الحق [illegible] في اللذة والابتهاج

فانما

فانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غيره وادراكه
هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه ابتهاجا
اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير هو مؤثر وادراك المؤثر من
حيث هو هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك
اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون
الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام و
يكون ذلك على ما تقرر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي
هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق
عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق لتم
وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق
حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول
معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش
عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل
في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى
عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق
لذاته من غيره ومع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك
الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان
فيكم ادراك الكامل يوجب حبه اشد لا لا بالشيء على نفسه وان كان
غيره فادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات
لا يجب اشتراكهما في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا
للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك
فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر فادراك الكمال انما يوجب
حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى
حكموا بثبوت الحب هناك **قوله** ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم

تفسير معنى العشق

معنى العشق

من حيثهم مبتهجون بسعهم الجواهر العقلية القدسية فليس يتب الى الاول الحق
ولا الى الثانا المبين من خلص اوليا الله القدسيين شوق هذه هي المرتبة الثانية
وهي مرتبة العقول وانما لم يثبت الشوق اليها لبرائتها من القوة **قوله**
وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيثهم عشاق قد
نالوا نيلاما فهم ملتذون مشتاقون فقد يكون لا صناف منهم اذى ما
ولما كان الاذى من قبل كان اذى لذيذا و قد تحاكى مثل هذا الاذى من حيثهم م
الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا كحال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل
ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدا حركة ما فان كانت تلك الحركة
مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت
الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان يكون عاشقة
مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى وهذه هي
المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية
ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا و بحسب الشوق
الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل من قبل المعشوق كان اذى لذيذا
والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه
يتضمن حصول اثر المعشوق به اليه وحصول الاثر اثر الوصول وشبه
هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد
وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة حسيان وههنا
عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود
الحصول بين بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والبا
ظاهر **قوله** ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية و
السفالة على درجاتها ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة
التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا
النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو بسبب

نادبها

نادبها في المعاد على ما مر والناظر ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور
وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا
او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من
العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية فهذه جملة وتحصيله العلوم
المفصلة لها تفصيلا لما فرغ من بيان مقاصده وعد تقريره في اثناء ذلك
ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما
لما في النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على
العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع
انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او
بالطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات معشوقة عندها فهي عاشقة
بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والناظر ظاهرة وللشيخ رسالة
لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات
بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل
الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم
ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح
ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا
ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات
ودرجات يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في
جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم
امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها
من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى
به من ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم
وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى العالم القدسي

النمط التاسع في مقامات العارفين

ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان
لكنها قد تخلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية
وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن
النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن
اداكرالاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رات
ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي
لهم من قرة اعين وامور ظاهرة فيهم هي آثار كمال واكمال تظهر من اقوالهم
وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات و
الكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب
من لا يعرفها ولا يعرفها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها
من يقف عليها ويعرفها **قوله** فاذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد
عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل
ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله
ثم حل الرمز ان اطقت سرد الحديث اي اتى به على ولاية وفلان يسرد
الحديث اي ياتي به على ولاية وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق
له وسلامان شجرة واسم موضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال
التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس و
المنع قيل والبسل الحلال قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره
الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها
بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من
القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور و
امثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف
الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال والجود ما قيل فيه
ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد

بآدم

بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من
الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها
الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها
هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب
لا ينال الا شيئا فشيئا وينطبق ذلك النيل على كمال بعد كمال يمكن تطبيق
سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق
ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله واشبه
ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين
قد يجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان
الاماصل بخراسان
انه يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر
فيها رجلين وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير واسمه سلامان
دخلان
والاخر مشهور بالشر فيلجهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة
وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك فسار
منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا
اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي
على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على
وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك
كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف
غيره معرفتها وضعهما هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من
لفظي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان
ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين
فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على
استماع تلك القصة وحينئذ لهذا يكون مما يستقل العقل بالوقوف
عليه والاهتداء اليه اقول قد وقع لي بعد تحرير هذا الشرح قصتان

نقل قصة سلامان وابسال

منسوبتان الى سلامان وابسال احدهما وهي التي وقعت اولا الى ذكر
فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه
حكيم ففتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يبقى بعده
من غير ان يباشر امراة فدبّر الحكيم حتى تولّد من نطفته من غير رحم امراة
ابن له وسمّاه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربّته وهو
عند بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والالتذاذ
بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا
الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطّلع بها على الاقاليم وما
فيها ويتصرف في اهاليها فاطّلع بها عليهما ورقّ لهما واعطاهما
ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان
في ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا
يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى
ابيه معتذرا فنبّهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رُشّح له مع
عشق ابسال الفاجرة والقيد بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما
يد صاحبه والقيا انفسهما في البحر فخلّصته روحانية الماء بامر الملك
بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتمّ سلامان ففزع
الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصلك ابسال فطاوعه
وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا
لمشاهدة صورة الزهرة فاراه اياها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا
وبقيت معه ابدا متنفرا عن خيال ابسال واستعدّ للملك بسبب
مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك
واحدا لنفسه وواحدا للملك ووضعت هذه القصة مع جثتيهما
فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون
وسدّ الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانية

الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء ليثبت كلام
الشيخ اليها على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانما يقتضي
عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانها افاضها من غير تعلق
بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها استكمل
النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية
ودعوة ابسال الى الفجور تعلق غير الفجور بالمتعينة بمبادئها بعد مفارقة
النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية
البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما
بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى
عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن
للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما
في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس
فلمتابعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه
على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه
على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على
مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وسلامان
مطابق لما عند الشيخ واما ابسال ففيه مطابق لان المراد به درجة
العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا
الوجه ليست القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور
فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية
فهي التي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة
الى الشيخ وكانه هي التي اشار الشيخ اليها قال ابو عبيد الجوزجاني اورد
في فهرست تصانيف الشيخ قصة سلامان وابسال وحاصل
القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال الاصغر

سنا وقد تربي بين يدي اجنبه ونشا صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما
عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان وقالت لسلامان اخلطه
باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك وابى ابسال
عن مخالطة النسا فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام ودخل
عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها فانقبض
ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج
اخاك باختي فانكحها اياه وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال
ليكون لك خاصة دونى بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي
بكر حيية فلا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تانس بك
وليلة الزفاف باتت امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال
عليها فلم تملك نفسها وبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب
ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد
تغيم السماء في الوقت بغيم فلاح منه برق وابصر بضوئه وجهها
فازعجها فخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان
اني اريد ان افتح لك البلاد وكان اول ذى القرنين استولى على
وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى
العادة شغفه وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه
سلامان ابسال اليه في جيوشه وفرقت المراة في روسا الجيش
اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء وتركوه واغتذى
بلبن الوحش الى ان انتعش وعوفي فرجع الى سلامان وقد احاط به واذلوه
وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على
الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطات المراة
طابخه وطاعمه واطعمتاه [illegible] السم وكان صديقا كبيرا
نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موت اخيه واعتزل من ملكه وفوض

فاملكها / ملكت المراة تزويجها

٢ فاني قادر على ذلك واخاف جبلا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه و بحرا شرقا وغربا من غير منة عليه

٧ جرحا وبه دماء وحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات واكلمه حلمة ثديها

الى بعض مواهده وناجي ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ
والطاعم ثلاثتهم ما سقوه اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة
فاويلها ان سلامان مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظري
المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان
كانت ترتقي الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة
والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال
ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرها في تحصيل
ماربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكتها
به القوة العملية المسمى بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو
النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة
مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع
من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور
الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه المراة اعراض العقل عن
الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت و
الملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن
تدبيرها في مصالح بدنها في نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول
ذي القرنين فانه لقب لمن يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع
القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملا الاعلى
وفتور تلك القوى لعدم التفاتها اليها وتغذيه بلبن الوحش افاضة
الكمال عليه مما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان
لفقده اضطراب النفس عند اهمال تدبيرها لشغلها بما فوقها ورجوعه
الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن و
الطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم
هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطئهم على هلاك

ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة
اياها الى ان يدابدا الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان
اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال الغضب و
الشهوة وانكسار عاديتهما وافتراد الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره
عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التاويل مطابق
لما ذكره الشيخ وما يتلو بيان القصة هذه القصة التي ذكرها في رسالته في
القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق
من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها
فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة
الشيخ لئلا يطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام
ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما
لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه
مع بعض اقول طالب الشيء يبتدي بالاعراض عما يعتقد انه يبعده عن
المطلوب ثم بالاقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب
وطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما
يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد
انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات
وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار التبري والتولي باعتبار ثم انه
اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب
الحق هي هذه الثلاثة ولذلك اثبتها الشيخ وعرفها ثم ان هذه
الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل
الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية ممكنة
تكون ثنائية والثلاثية تكون واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد

تفسير الزاهد
تفسير العابد
تفسير العارف

يتركب

يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة
ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما
عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير
العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة
هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه
المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص
السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر
اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون
بكليته منخرطا في سلك القدس لما اشار الى وجوه التركيب بين
الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف
من الزهد والعبادة ليتباين الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة
من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى
تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير
يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما
العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا
عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق اشارة الى ما فصله وفي الحالة التي
يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا
لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته
وعزائمه الشهوية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية
والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال
به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم وتصير
تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر
حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما

ذكر غرض العارف من الزهد والعبادة وغرض غير العارف منهما

من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب

اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة
آخر من بني جنسه وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما يفرغ
كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد
كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة
وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء
جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع
المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود
وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرار حتى استمرت الدعوة الى
العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في
الدنيا الاجر الجزيل في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة
التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى
الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم ش لما ذكر في الفصل
المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب
الاجر والثواب في الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء
لانه متفرع عليهما واثبات ذلك يبتني على قواعد وتقريرها ان نوع
الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس
ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم
وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان
يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة
يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه
عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر ومعاوضة

ش اثبات النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء

وهي

وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله
فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح
حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما
يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه
الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان
معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما
والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا
كانت لها قوانين كلية وهو الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة
في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة
في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له
من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو
الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور
منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه
الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات
تدل على كون الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما
قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع
ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان
من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه
قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال
العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء
الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون
على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان

يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم
بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء
من عند الاله القدير على مجازاتهم الجزيلة بما يبدونه او يخفونه من
افكارهم واقوالهم وافعالهم وجب ان يكون معرفة المجازي في
الشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما
تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ
لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون بعبادة
مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري
مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق
قدير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف
بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت
جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم
حتى يستمر بتلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة تامة
ثم ان جميع ذلك مقتضى العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهي
موجودة في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا
يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم
الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسبما وعدوه واضيف للعارفين
منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى
الحكمة وهو تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاكرم
الجزيل بعدها النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف
اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تتهر كجانبيه
تعليك وتدهشك ثم اقم اي اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى
ذلك الجناب القدسي واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم
بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده

الوجوب

الوجوب الثاني فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله كما تقول
المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام
الذي هو خير ما وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك
عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان
الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات
دالة على كون الشرع من قبل الله غير لايق بكم لان سبب المعجزات
عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجيء
في النمط العاشر ويمتاز النبي من ضده بدعوته الى الخير ودعوة الشر
والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة في المعجزات على كون
اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه
مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية
انتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم
على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه الشاقة
الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصية
يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول
فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول
بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك
الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليل بعض
الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك
الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله
الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير
الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس
كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني
فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية

كامر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن
امتثلت الفعلية بالقولية تخلص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث
فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان
المعجزات التي هي آثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس
فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ان ارتكاب
المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها
وهيئات ان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا
لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور
الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا بها انما
هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش
والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة
يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب
او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة
بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا
لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق
للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا
فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب
ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو
المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد
والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار
في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فيقول للعارف
الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما للنفس خاصة
وهو محبته لذلك الكمال والثانية للنفس والبدن جميعا وهي
حركة هي في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني

ذكر غرض العارف فيما يقصده

تعرض ... بدكرا ... استتوا ... علم ... من

بالتعبد

بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول
جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذاته ذلك الغير بل ان تعلقا
بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول
لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على
عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان
العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو من
من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثرا
لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق
لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر
شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز
من العقاب على العرفان فانه يؤثر العرفان لاجلهما اما العارف
فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله
وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط
قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواها
ليجرها الى جناب الحق فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته
قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو
ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات و
يقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ
العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم
اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد انتسابا
العبادة الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس
الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة
العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه
وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما بالذات

لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث
مرتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وحده له فقط والى الثانية بقوله ولكونه
مستحق العبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في
هذا التفسير بحث وهو ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وبيانه في
الفصل الذي يتلو هذا الفصل ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا
لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة
من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله
وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة
فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي
الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق هو الغاية بل هو
الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو
المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل
قال الفاضل الشارح من المسائل من احال العقول كون الله تعالى
مرادا لانا نزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي
ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال
الشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد
ان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول
هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله
تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما
مصادرة على المطلوب الاول لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق
الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن
نقول انها تتعلق بالله لا لشيء غيره ايضا فاقول في بيانه الارادة المتعلقة
بما يفعله المريد يقتضي امكان المراد او كمال المريد لا المتعلقة الارادة
به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك

فاذن سقط الاعتراضان اشارة المتحمل لتوسط الحق مرحوم من وجه
فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات
المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين
الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات
يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب
صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عايفين لها عاكفين على
غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه
بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها
الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة
منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا
مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر
بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف لذة الحق وولى وجهه
نحو سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان
ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده المخدج الناقص يقال
اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج و
الحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته اي احكمته التجارب
فهو محنك ومحتنك وازور عنه اي عدل وعاف الطعام او الشراب
اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله
الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء
اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ
فيهما قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من وقي شر لقلقه و
قبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن و
هو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض
من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل

شيء آخر عنه وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب
او رهبة من العقاب وهو مذهب العوام وبعد الزهد بهما ان نقصر في ذاته وفي عبارات
الشيخ لطائف كثيرة تبين للمتامل فيها منها وصف اللذات الحسية
بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لا
يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه
يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق يده به مطلوبه او لم يكن ومنها
التنبيه على ان زهد غير العارف زهد من كره فهو مع كونه في صورة الزهد
احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا لينال اضعافه
اضعافا اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة
والضيعة فان قوله لا مطمح لبصره مستغربا يراد في منزلة من ان يستحق
تلك اللذات الخسيسة ومنها التعيير البالغ في تخصيص لذة البطن
والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص الهمم ينال
ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حيث ما وعده الانبياء عليهم السلام
وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق
نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة
بالسعادة التي تليق بهم **اشارة** اول درجات حركات العارفين
ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او
الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى
فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته
هذه فهو مريد اقول اي عشيه واعتلاق العروة الاعتصام بها
واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر
احوالهم المرتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركاتهم الى نهاياتها
التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها
في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي

ذكر احوال العارفين المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركاتهم الى نهاياتها

حركاتهم

حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي
المبدا القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدا الاول
الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق
بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا
من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين
الى الله تعالى فان بكل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحرك صاحبه في
طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها
بانها حالة تعتري بعد الاستبصار والعقد المذكورين ثم صرح بانها
رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدا
حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم
واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية
اربعة مبادي مرتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم
العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤتمرة المنبثة في الاعضاء
والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من
المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد
المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما
بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا تتباينان الا عند اختلاف
الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يبقى مع سكون
النفس الذي اشترط ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست
بجسمانية والفاضل الشارح افرد في تفسير هذا الفصل اصناف
طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير ما نحن
فيه **اشارة** ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة
اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع
النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات

المناسبة للامر القدسي منصرفة من التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث
تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة
اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة
لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ
من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث
فمعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يامر به شمائل المعشوق
ليس سلطان الشهوة شتى الايثار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم
اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل و
المقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة
وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها تفسير ماهية الرياضة
عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه لتمرن على
طاعته وللقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في
الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير
مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللتان تثيرهما المتخيلة و
المتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس
الظاهرة تارة الى ما يلائمهما فيتحرك بحركات مختلفة حيوانية بحسب تلك
الدواعي وتستخدم القوى العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة
تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة واما
اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات
والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل
العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متادبة في خدمته تأتمر بامرها وتنتهي
بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي
وبلغ القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة
بحسب استيلاء احديهما على الاخرى فتبع الحيوانية فيها احيانا هواها

عاصية

عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها او تكون لوامة وانما سمي هذه القوى
بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه
السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها
بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات
مختلفة منها الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في
الحكمة العملية ومنها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات الشرعية
وادق اصنافها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى
لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضاتهم منع النفس عن الالتفات
الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال
عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة
بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم
في سلوكهم تبتدي من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما
اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة
شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول
امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع
والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار
موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة
لينجذب التخيل والتوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي
فيتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني
الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل
الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر الشيء اللطيف لا يمكن
الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور
العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق

والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين
على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر انما يعين
عليه شيا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو
التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما
يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة
الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته
تابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق
بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة
سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهمم
العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور
الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض
ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لا لاجل نغمها
بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي
هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها
الخاصة بها فيشيعها تلك القوى وحينئذ يكون الالحان مستخدمة
لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول
من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها
فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس
متنبهة لما ينبغي ان يعمل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها
والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي
ان يعمل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها
غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت باموراربعة احدها يعود الى القائل
وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة توكد صدقه ووعظ من لا يتعظ

لاينجح

لاينجح لان فعله يكذب قوله والثلاثة الباقية يعود الى القول
منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي تكون مستحسنة
واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان
منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان
تكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة
في القبول وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول و
لذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس تناسب كل صنف منها
صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء يستعملونها في معالجات
الامراض النفسانية والخطباء في ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك
المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشد
اي يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان
نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة
اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد
ذكر بما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا
في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الاسوء للبدن بينه كالامتلاء و
الاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان
كثرة الاستعمال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك
المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق
الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني
والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها
آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه شهوة
حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة
المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية

والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما
يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها
القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف
ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن
الشواغل الدنياوية ومعرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم
هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه
من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال
من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اشارة** ثم اذا بلغت
به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع النور الحق عليه
لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسمى عندهم اوقاتا وكل
وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي
اذا امعن في الارتياض عن الشيء اعترض وخلس ولخلس استلبه ومض
البرق وميضا واومض اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم
والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو
انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة
ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا
نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن
على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته **اشارة** ثم انه ليتوغل
في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض وكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب
القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء او فعل
اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد وفي بعض
النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمح اي ابصره بنظر خفيف وعاج
عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب

القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض التي كان
معدا لحصوله من قبل **اشارة** ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه
ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت
عليه الرياضة لم تستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه على واستعلى يعني
والسكينة الوقار وستفزه في وقت اي قعد مقعدا منتصبا اي غير
مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس
وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ
الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متاهبة
له فيهزم عند دفعه فاذا توالى الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز
لان النفس قد تتأهب لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف يكره
من نفسه الاستفزاز للذكر لاستنكافه عن التزايي بالكمال فلذلك يؤثر
كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه لتبلغ به الرياضة
مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا
بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته
فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا في بعض النسخ بدل قوله ينقلب
له وقته سكينة ينقلب وقده سكينة فيقال وقدت النار على الامير اذا ورد
رسولا اليه فهو وافد الجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب
والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ
ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واسفا اي
متلهفا والمعنى ظاهر **اشارة** ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه
المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء في بعض النسخ انما
يتفق له اي يتفتح ويتسهل عليه يقال سناه اي فتحه وسهله **اشارة**
ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ
شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم

الزهد الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله العنا فلوب يقال عرج عرجا
اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال و
انعطف فالتعريج ههنا اما بالمعنى الارتقاء ولما بمعنى الميل
والانعطاف وحف واحتف حوله اي اطافوا واستداروا حوله والمعنى
ظاهر **اشارة** فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها
شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر
الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا يقال در اللبن
وعرق انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى
عنها الوصول الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دايما صار سره الخالي عن
ما سوى الحق كمرآة مجلوة بالريا مستحاذي بها شطر الحق بالارادة فيمثل
فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما نال من اثر
الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق و
كان بعد في مقام التردد بين الجانبين **اشارة** ثم انه يغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من
حيث بزينتها وهناك يحق الوصول هذه درجات السلوك الى الحق
وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند
المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد
المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم
ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه
فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث
هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة
دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث
هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس
والابتهاج بالنفس وان كانت بسبب الحق احتجاب بالنفس وتوجه

الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق و
لذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق
وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه بالعرض الذي لا ينفك
عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك
حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر
الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان
كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ و
المرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا بد فيه كان لكل واحد منها
ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء فالجميع تسعة والشيخ اورد بعد فصل الرياضة
تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي
ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وعكسه بحيث يحصل في حال
الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب
بداية السلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها اندياد الاتصال الذي
هو عنده بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول
بانه لا حصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب
وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم التشبه
واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على
مراتب المنتهى **تنبيه** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات
وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ من ذكر
درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان
جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو
تنزه عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى
ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد من حيث هو نحو تحرز

ضبط عدد المقامات المذكورة في الكتاب

تمم شاهراکم

عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة
ليتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة بامانة الامارة اياها على ذلك
وذكر انها ايضا تجوز فقال والاستعداد بما هو تطويع من النفس تجوز اي تعلقا
النفس بما يطيعها تجوز فاذن العبادة ايضا مودية الى ما بها يجوز عنه
ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فاذن التنبيه على
نقصانها بتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما
يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق
تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وهذا تشويش عن الجناب
عن التجرد فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان
بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مما دل على ما
يجوز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي
ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى
قولهم والمخلصون على خطر عظيم **تنبيه** العرفان مبتدي من تفريق و جميع مقامات العارفين محصورة في هذا الفصل
اشارة نفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة
بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف ثم جمع الشيخ جميع مقامات
العارفين في هذا الفصل فاقول في تقريبه انه مشهور بين اهل الذوق
ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى
تكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر
عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي ذكر مراتب التخلية وهي اربع
التي تقدم ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق و
نفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين
لا ترجيح لاحدهما على الاخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل
عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار من الثوب والترك تخليه
والانقطاع من الشيء والرفض ترك مع لها الى عدم مبالاة فالعرفان مبتدي

اي باعتبار لا لعرور

من تفريق

من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها
ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا
لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته
ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية فهي التي
سيورها الشيخ ذكر درجاتها في الفصل التي يتلو هذا الفصل فبيان
ذكر درجات التحلية بالاجمال درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى
كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم
مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة
مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل
وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه صار الحق حينئذ
بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل و
علمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ
متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع
صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه يعبد لك
يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى
الكثرة متحدة بالقياس الى مبداها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها واذ لا وجود ذاتيا
لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة للصفات بل
الكل شيء واحد كما قال عز وجل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا
معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا عز من قائل
سالك ولا سلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف
تنبيه من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان
اشارة كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات
ليست اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها

الحديث ولا يبين جها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن
احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة ليس المشافهة
ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر العرفان حالة للعارف
بالقياس الى المعروف فهي لامحالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان
نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه
حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته
فهو غايب لامحالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو فقد وجد العرفان
كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخايض لجة الوصول اي معظمه
وهنالك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت
الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبلها اعني درجات التزكية من الامور
الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة
غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله
عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد
كلمات ربي الاية والايتفا في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي
هذه سلوك في الله وينتهي السلوكات بالفنا في التوحيد واعلم ان
العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم
يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا الاغايب عن ذاته
فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن
ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام و
الموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس
كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم
اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه
بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستقصى

الخيال

الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سبق في
النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم عن مشاهدة
العالم القدسي فقد يتراآى في خيالاتهم رموز تحاكي ما يشاهدونه
محاكاة بعيدة جدا تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير
من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط
من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه
الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا
بالباطل لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم
واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير
التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية
اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء ووزنه فعافلة
او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان
الوصفان اعني البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران
لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا
خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء والبه اشار من قايل
ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه
رضوان تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف
فضلا عن ساير الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره
الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما
عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين
لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو الهش خلق
الله تعالى ببهجته الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي جريه
وكذلك حفيف جناح الطاير وخلجه جذبه ونزعه وخلجه اي شغله
وانجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي نسخة

باح اي ظهر فيقال باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل
فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشي اضعف
ما يحس به فضلا عن ما فوقه وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره
الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او عند
حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما ينيل استعداده للوصول او
من جهة حركة سره كما ان يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات الى شي غير
الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا
متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارد غير الحق والملالة من
كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا منها وهذا معناه واما عند الوصول او الانصراف
فلا يكون كذلك لانه عند الوصول او الانصراف فلا يكون كذلك لانه عند
الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يعتد
مع الاشتغال بالحق الى الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة
الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا من كل ما يرد
عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث تفي
بالامرين معا فلا تمل الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلا اياه عن الحق
واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى
ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس
والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة
فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف
معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه اي لا يهمه
في الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص والتحسس
من التحسس اي تجربت جره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه
غيره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة
ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مشتغلا
على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتحمل الاقارع اي
خائنا وغايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل
يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق
ناصح لا بعنف معير كالوالد لولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله
واذا عظم المعروف فربما يستره غيرة عليه من غير اهله والنافضل الشارح
قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة مثلا الحسد
وهو غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن
تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف
لا ونفسه اكبر من ان يجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره
مشغول بالحق الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا
يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه
وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو
الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان
والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله **تنبيه**
العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على
حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف
القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده
التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله
استحقار ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته
وكره الخداج والسقط وذلك عند ما تعتبر عادته من صحبة الاحوال
الظاهرة فهو يرتادها في كل شي لانه مزية حظوة من العناية الاولى
واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا
في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين يقال قشف الرجل اذا
لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ

بالقوت وبالمرقع وأترفته النعمة اي أطغته وهو يتبذل بين التبذل اي
غير متطيب وصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر دره
والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف
في مجيء وذهاب والبها الحسن والمزية الفضل وحظيت المرأة عند زوجها
حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا
والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب
الى ان يكون من قبيل ما عكفت عليه بهواه وجهان من السبب
لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبته
للامر القدسي **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل
عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل
التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيته ان لم يعقل التكليف
اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم
القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال
بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه في حكم من لا يكلف
لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك
او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين
والغافلين والصبيان الذين في حكم المكلفين **اشارة** جل جناب
الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد
لذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن
سمعه فاشمأز منه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما
خلق له الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي انقبض تقبض الذعر
والمراد ذكر قلة عدد العارفين الواصلين الى الحق والاشارة الى ان
سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط جهلهم بها فان
الناس اعدا ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب

المحض

٤

المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر

النمط العاشر في اسرار الآيات يريد ان يبين في هذا
النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير
والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء
بل الوجه في ظهور الغرايب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال
اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوق مدة غير
معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة
يقال ما رزأت ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه
الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على
قلة المؤنة واقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن
العفو ومنه قولهم اذا ملكت فاسجح وقيل اذا سألت فاسجح اي سهل
الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت
عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة
قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة
طويلة لو انقطع مثله في غير حالته هذه بل عشر مدته هلك وهو مع
ذلك محفوظ الحيوة الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض
غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف والاكتئاب
ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس
بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين
العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجوده بسببه
في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل ان الامساك
عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو
ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما تتغذى به اعني المواد الردية
وفي ساير المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك

لايدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه
الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في
مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود
الامساك عن القوت في مدة ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان
لك ان الهيئة السابقة الى النفس قد يسبط منها هيئة الى قوى
بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات
الى ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف
من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت
مواتية نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن
العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره
في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل
عن هيئات تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة
قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها
احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب
فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية
المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع
في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل بالحرارة وان لم
يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط
للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من
اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء
المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو
السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب
الطبيعة السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت

هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى
الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم و
الشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني
والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان
الخوف والعرفان متساويان في الاقتضاء بكون احدهما مقتضيا
للامساك اقتضاء يتجوز كون الانفعال النفسانية سببا للامساك
المرضي فيخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو حيان المادة
التي تصرف الغادية منها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك
اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يمنعان ثبات
الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات
البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى
الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات فكلما كان التحليل
اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو ضعف القوى
البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى
حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا يوجد الا مع تعادل الاركان
وتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة
اليها بحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج
الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية
افاعيلها عند متابعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك
اولى من المرض ويظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك
عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك
ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع
مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا
في اعتبارك مذاهب الطبيعة هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى

امكانها في هذا الفصل ويجيء بيانها في فصل بعده **تنبيه** قد يكون
للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما
يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوته عن ذلك
المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستقلا به كما يعرض له عند خوف او
حزن او يعرض لنفسه هيأة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل
بتحريكه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند
الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو كانت
للعارف هزة كما تكون عند الفرح فاولت القوة التي له سلاطة
او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان
ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك
بصريح الحق ومبدا القوى واصل الرحمة المنة القوة والاسترسال
الانبعاث والانتشاء السكر ومن اعترض والهزة النشاط و
الارتياح واولت اي اعطت نيالا وليته معروفا والسلاطة
القهر واعلم ان مبدا القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض
المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن
يقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب و
المنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب و
الانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية
ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت
الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما
يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقتدر غيره عليها امرا ممكنا
ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه الصلوة و
السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة

ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما
ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب
الطبيعة اسبابا معلومة هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها
في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس
متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة
المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان
الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان
به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في حق نفسه تجارب الهمته
التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل و
التذكر واما القياس فاستبصر به من تنبيهات تجيء بيان المطلوب
على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه
عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا مانع منه الا ما يمكن
ان يزول كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم
فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار
حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله
للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع من الاطلاع النومي فساد
المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة
وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في
المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجيء
بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم
العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية لها
نفوس ذوات ادراكات جزوية وارادات جزوية تصدر عن راي جزئي
ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات
عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا

الاجلة الراسخين في الحكمة المتعالية ان لجاسد العقول المفارقة التي هي لها

كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما

لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام

السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر راي جزئي وآخر كلي ويجتمع لك

مما نبهنا عليه ان الجزئيات في العالم العقلي منتقشة على هيئة كلية وفي

العالم النفساني منتقشة على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او المنتقشان معا

القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حال النوم مبني

على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي

العالية قبل كونها الثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم

فيها والمقدمة الاولى متبينة فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل

فقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي

نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول

وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري

اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن

كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر

من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك من العلم بالمعلول واللازم

فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي

معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان

ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شي والجزئيات الحسية

مرتسمة في شي آخر وذلك مما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله

ثم ان كان ما الموجه من النظر الى قوله لتظاهر راي جزئي وآخر

كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس

ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قال بارتسامهما

معا في شي واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم

ان كان

ان كان ناقصة وما الموجه اسمها وسائرها بعده الى قوله كالاما

متعلق به وخبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى

في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على

تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر

رايين احدهما كلي والاخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في

الذهن الانساني ولفظة مستوية تقرء في بعض النسخ بالرفع على انه

صفة لضرب من النظر وتقرء في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء

التي هي ضمير المفعول في قوله ما الموجه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستواء

هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكرها الشيخ في مواضع انه سر لا النظر

المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا

ناطقة بدل من قوله ما الموجه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية

لان حكم المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع

البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس

الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما يجتمع من ذلك

بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من

راي المشائين وبقوله والمنتقشان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض

النسخ او المنتقشان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني اما نقشا

واحدا على هيئة جزئية بحسب الراي الاول او المنتقشان معا بحسب

الراي الثاني **اشارة** ولعلك ان تشتهي ان تنتقش بنقش ذلك العالم

بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن

ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا

هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل

السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين

وجودي وهو حصول الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل الان قابلية

النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما
يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس
الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين
الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي
في عدة فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا
هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن
لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب
الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته فانبتت دون حركته
الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس
ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد
واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس
الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به الموعود في الفصل التاسع
يبتني على مقدمات منها ما ذكره ههنا الفصل وهو ان اشتغال النفس
ببعض افاعيلها منعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد بقوله
القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده
ليذكر احكامه وبدا باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله
فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اي جعل الاكثر
بالفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر
منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ اما
العقل اليه اي اماله ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ
اضل العقل آلته اي اضله في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض
ايضا شيء آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها
الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل

ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن
عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت
تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل
اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها
والباقي ظاهر **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا
تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن
الحس وبقيت صورته هيئته في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد
دون المتوهم ولتحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا
مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيط الدائرة فاذا تمثلت الصورة
في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال
ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس
او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس
ان امكن هذه مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس
المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه و
للارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من
خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل
في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب
كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه
الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول
عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود
فان مشاهدة القطر خطا لا تتم الا بها واما الارتسام الذي يكون
من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك
لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم
من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها

الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب
مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة
في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل
والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة
يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخل
وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا
الذين غلب المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعد في الاصحاء ليست
بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها
غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة
فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيها ليس بسبب نافذ في الحواس
الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة
في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي
تادي الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس
المشترك على ما سياتي ولذا ثبت هنا ثبت ان الحس المشترك ينتقش
من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها
افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها
ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك من الصور في الحس المشترك كما كانت
هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي
تنتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور اولها حتما منها
عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه انعكاس
الصور في المرايا المتقابلة هذا مثل الكتاب وقول الفاضل
الشارح بتجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة
معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة
والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين تنبيه ثم ان الصارف

من هذا الانتقاش شاملان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك
بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرزه عن الخيال بتا ويغصبه عنه غصبا وعقلي
باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال متصرفا فيه بما يعنيه
فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش
فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين
بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك
فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة ارتسام الصور في الحس المشترك
من السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين
لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن دائما علم ان هناك مانعا
فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع
القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما
يورده عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن
فكانه ينزعه عن المتخيلة بتا اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا
والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في
سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة
لاجل التفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف
في الحس المشترك فهما يضبطان المتفكر او المتخيل عن الاعمال والاعمال
هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة
او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سياتي فربما عجز
الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في
الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان
امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك
الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من
الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد تمام ما ذكره في فصل مفرد

وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب
الآخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد تشغل ذات
النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معها الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذا
المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذابا ما قد دللت عليه
فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا
ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب
ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة
اذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت
الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى
في المنام احوال في حكم المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها
احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر
الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل
الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في
اكثر الاحوال بالتصرف في الغذا وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر
الحركات المقتضية للاعيا فتنجذب النفس اليها لسببين احدهما
ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة
على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذا فاختل امر البدن لكنها مجبولة على
تدبير البدن فتنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض
اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير
البدن باعداد الغذا ولاصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض
تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها
الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى
المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلو
الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** واذا اشتد

على الاعضاء الرئيسية مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة
المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لهما فضعف احد الضابطين
فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد
الضابطين معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي
يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد
الشاغلين ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
من المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس
كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها
بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت
شديدة القوة كان هذا المعنى فيها اقوى ثم اذا كانت مرتاضة كانت
تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى
لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب
الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل
الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني
فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما
كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن
افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها
عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس
ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف
كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية **قوله** انه كلما كانت
النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ
كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب
وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة
انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما يناسبها

بتوسط ما يناسبها بالمحاكات لا غير وانفعال النفس عن محاكيات
المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس
كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا لا يحجب
لانفعالها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها للجانبين
اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى
كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة
والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين
اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس
اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان ينفصل
منها لذلك الفعل فضل اكثر فاذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن
مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة
بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل
الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص
عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب
فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم
او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه
المرض وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى
سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا
طرا على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه
من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحة او وهنه فانه سريع الى الحركة
مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه
معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال
تخرج الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك يكون للنفس
فلتات اي فرص تجدها النفس فجاءة وساح اي جرى والتخرج

التباعد

التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس
فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل
فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور
التخيل في الحس المشترك صورا جزوية مناسبة لذلك المرتسم العقلي
وهذا انما يكون في احدى حالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر
والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل
آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية
واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس وتتصل بالعالم القدسي بسهولة
فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين
احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح عن الكلال وكان الوارد
امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة
وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع
حركاتها وافعالها فاذا قبل التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم
او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس
قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس
والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك
وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال
لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس
الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى
والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او
هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا لامر في الهيئة او كلاما محصل
النظم وربما كان في اجل احوال الزينة مثال الاثر النازل الى الذكر
الواقف هناك قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس
نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال

والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم
السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل
هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف
الضعيف وانما يفعل في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة
القوية فهنا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون
مختلفا بالضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط
ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي صاح
ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيبة او استماع كلام محصل
النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الرتبة وفي بعض النسخ في اجل الحال
الزهنية وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من
غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من
هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى شبهه او الى ضده
وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزوية لا محالة وان
لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم
يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى
وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر اسوة منسية وفي مصالح اخرى
فهذه القوة ترعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط
اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة
فيها حتى تكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل فذلك صارف
عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة
وكما يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها
الخيرات والمنافع بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل
باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء
بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود قوله

ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او
مستليحا للحدود الوسطى نخشان اظهرهما الاخير لان طلب الحد
الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه
وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات
الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات
والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والفكر من الامور
الجزئية التي ينبغي ان يعمل او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة
ترعجها اي تقلقها وتحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن
الى هذا الانتقال او تضبط اي الان تنضبط والضبط سبيله احد ما
قوة النفس للمعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل
على ما تريده وتمنعه من ان يتجاوز الى غيره كما تكون لاصحاب الراي حال
تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه
صارف للتخيل عن التلدد اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي
الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حال
عجيبة اذ يهلك الذهن مرة والسبب في ذلك ان القوى الحساسة
اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر
والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج
بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة
الى تعبير وتاويل كما سياتي اشارة فالاثر الروحاني السانح للنفس
في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر
ولا يبقى لها اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان
الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا تضبطه الذكر وانما
يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس
عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا

محاكاته

وقد يكون النفس بها متشبثة فيتم في الذكر ارتسامًا قويًا ولا يتشوش
بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فتنظر فيما
تباشره من افكارك بتطان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما
انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تخيلك مهمتك فتحتاج الى ان تحلل
بالعكس وتصير من السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا
عنه اليه وكذلك الى آخره وربما اقتنص مما اشكل من مهمة الاول وربما
انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل للآثار الروحانية
السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها
او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر ذكره وثبوت
ينتقل عند التحليل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه
رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب ويكون معينة بها فتحفظه
ولا تزول منها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل لجميع
الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما
ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل
والى ما لا يمكن ذلك **تنبيه** فما كان من الاثر الذي فيه الكلام
مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما
او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل وتعبير وما كان قد بطل هو
وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب
الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير الكامل
الخالص وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي انما يكفي
فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف
ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وبالجملة
الفضل ظاهر وبه تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام

في هذا

في هذا المطلوب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال
تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب
تلقيا صالحا وقد يعين الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله استعدادا
ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى الكاهن في تقدمة معرفة
فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى كاد يغشى عليه ثم
ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظ ضبطا حتى يبنوا
عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستطق في هذا المعنى بتأمل
شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل
ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق وباشياء
تموج فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال
تحريكا محيرا كان احتيالا لا طبعا وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة
المنكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب
وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان
على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام لمس الجن وكل ما فيه
تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان
يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة
يكون شبيها بخطاب من جني وهتاف من غائب وتارة يكون
مع تراءي شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة قوله
اي يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه
من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيا والرعش الرعدة و
ارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه
اي حيره وترقرق اي لمع وتموج اي تموج موجا واهتبال
الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المس يقال
للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على

العين وفلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها
مما يشغل تأمله من يستنطق في تقدمه معرفة فالشي الشفاف
المرهش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة
اذا اديرت بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش
للبصر بتشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد
براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر
حتى يصير اسود براقا وتغليظ الشي المضي كالسراج فانه يحير الناظر
اليه والاشياء التي ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوءة الملقى
بحيال الشمس والشعلة والاشياء التي تموج فكالماء الذي يموج
شديدا في اناء وغيره بالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد
وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد
للبيان للمذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية
تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة
لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك
امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن
السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في
انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك
تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا
اتضح جسمت الفائدة به واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب
وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرام منها وذلك من اجسم
الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزويات هذا
الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام
ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل يقال
ربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف

وهذه

وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر
القوى وباقي الفصل ظاهر وهنا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن
الغيب تنبيه ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب
العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس
فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او
هلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان
او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طائر او مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق
الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة
وربما يتأتى لي ان اقص بعضها عليك لما فرغ عن بيان الآيات الثلثة
المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على
اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا
الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تأتي بقلب
العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف
على عللها الموجبة اياها مخالفة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا
يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم
اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو
غير مناسب لهذا الموضع تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك ان
النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرب من العلاقة
آخر وعلمت ان هيئة تمكن العقد منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها
مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء
يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ممكن واوهام الانسان
تغير مزاجه تغيرا مندرجا او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن
ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها وتكون لقوتها
كأنها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بمبدأ الجميع

ما صدرت اذ مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة
تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد
فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام
اخر تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها
الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا تشحذت ملكتها
بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها
التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست
منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق
التدبير والتصرف والاحزان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما
يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها
مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئة الحاصلة فيه من تلك الهيئات
النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه
اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان
توهم الانسان فتغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط وجهه و
ينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حتى يأخذ البدن الصحيح
بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه افراق اي برؤ وانتعاش
يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي افاق واما التنبيه فهو ان يعلم
من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها
عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس
مؤثرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات
لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل
المتقدم اعني تحدث منها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك
الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كالتفاته
اياه واشتياقه عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز

ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون
موجودا فيه اوله ولو كان بها لا اثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان
الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة
وليست بباردة انما البارد مادته القابلة لتأثيرها فاذن لا تستنكر
وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها
في بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر في قواها تأثيرها في قوى
بدنها خصوصا اذا تشحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت
يقال شحذت السكين اي حددته والمراد هنا انه حصلت لها ملكة
تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة
فتقتدر بسبب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن
غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان
الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي
هي اشرف تأثير اعظم من تأثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها تختلف
حال المزاج كالفرح والغضب جسمانية فالاستدلال بكون القوى
الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون للنفس هذه
القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة
فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل
عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر يغني عن
هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا
تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان
التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث في
النفس بواسطة الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا
الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا
امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها

لسنا ما قوة بعض هذه الافعال [illegible] او طعن
لا يستدل بذلك على عدم [illegible] ان يكون م م

والا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة **اشارة** هذه القوة
ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية
تصير للنفس الشخصية بتشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل
بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الزكا كما يحصل لاوليا
الله تعالى الابرار لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة
التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك
البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون مبدا
يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان تكون امرا عرضيا اما حاصلا
بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيات
النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي
تصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طارئ وربما يحصل
بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات
علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع
مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان
وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها
في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه
اشارة فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا
لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكية
لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته ليبلغ المبلغ الاقصى والذي
يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر
قد نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا والازكياء منه العلو
العلو والشأو والغاية والامد والمنظاهر وهو دال على ان الحلم والكسب
لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط

من

من الجانب الذي يقابله **اشارة** الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا
القبيل والمبدا فيه حالة نفسانية معجبة توثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها
وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا
او مرسلا جزءا او منفذا كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استقط
هذا الشرط عن درجة الاعتبار النهك النقصان من المرض وما يشبهه
يقال نهك فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي اضنته ومن يعرض
اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل
ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لا يجزم بوجوده بل هي والتي مثلها
من الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار للقدر
مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض
والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار
الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي
تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة
احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل
جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيات وضعية او بينها وبين
قوى نفوس ارضية مخصوصة بافعال فعلية او انفعالية مناسبة
يستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات و
الكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل
الثالث لما فرغ من ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص
الانسانية حاول ان يبين السبب لساير الحوادث الغريبة الحادثة في هذا
العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدا
النفوس على ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون مبداه
الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها

قال استعدار ضي وما في الكتاب ظاهر والعامل التاج جمل العلم المنسوب
الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد
في جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات
وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات
وكذلك في الطلسمات **نصيحه** اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة
هو ان تتبرى منكرا لكل شي فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك
ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم يقم بين يديك
بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف فان ازعجك استنكار ما يوعاه
سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك
الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قايم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجايب
وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب
ابن عبداي امزجه وافيل قبله والطيش الترق والخفة والخرق كما يقابل الرفق
وسرحت الماشية اي ارسلتها واهملتها وذادا اي طرده والغرض من هذه النصيحه
النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون بعلمه حكمة
وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق
اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير حجة بل الواجب في مثل هذا المقام
التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجايب في عالم الطبيعة ليس بعجيب
وصدور الغرايب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس
بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه
الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطايف الكلم فصنه
عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة
وكان صغاه مع الغاغا او كان من ملحدة هولاء المتفلسفة ومن همجهم
فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما
تتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فاته

مايسلك

ما يسألك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجراك متاسيا بك
فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا تقال
مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي
والقفية الشي الذي يوثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك
صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراة على الحرب
وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد
الذين اي حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط
على وجه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم
همج وثق به يثق بالكسر فيهما وتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث
النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج
والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتاسى به اي
تعزى به واقتدى واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقايدهم
بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين
لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين لاحدهما
وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او
مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون ينقسمون
الى واصلين وطالبين والطالبون الطالبين يعرفون قدرها وقد يكون
لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقي ههنا ست
فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم
الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون
لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم
يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها
وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة



هؤلاء المتفلسفة وحججهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين
يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم بار بعة امور اثنان راجعان اليهم
في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم
والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان
اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف الناقص
للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوهم
وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا
والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا
ورسما حسب ما ذكره و
ختم به وصيته وهو آخر
فصول الكتاب
واتفق الفراغ من تسويده
في العشر الاخير من
شهر شوال سنة ست
وستين وستمائة الهجرية
حامدا لله واجب
الوجود ومنبع
العدل والجود
مصليا
على خير خلقه
محمد المصطفى
صلى الله عليه
وآله وصحبه
اجمعين